Die Selbstbegründung der Religion

Eine Untersuchung zur Religionsphilosophie der Gegenwart

Inaugural-Dissertation

zur Erlangung der Doktorwürde
einer Hohen Philosophischen Fakultät
der Universität Köln

vorgelegt von

Heinrich Bergmann
aus Essen-Steele

1935

Buchdruckerei Beyer & Hausknecht K.-G., Bielefeld

Referent: Prof. D. Dr. Johannes Hessen
Tag der mündlichen Prüfung: 15. Dezember 1934



Inhaltsverzeichnis

Verzeichnis der benutzten Werke

Bornhausen, K., Das religiöse Apriori bei Troeltsch und R. Otto; Zeitschr. f. Philos. und philos. Kr., Bd. 139, Leipzig 1910.

Brunner, E., Religionsphilosophie evangelischer Theologie, München und Berlin 1931.

Daniels, D., Die Gemeinschaft bei Max Scheler und Thomas von Aquin, Weida 1925.

Dunkmann, K., Religionsphilosophie, Gütersloh 1917.

Eklund, H., Evangelisches und Katholisches in Max Schelers Ethik. Uppsala 1932.

Feigel, F. K., Das Heilige. Kritische Abhandlung über R. Ottos gleichnamiges Buch. Haarlem 1929.

Fellner, K., Das überweltliche Gut und die innerweltlichen Guter. Leipzig 1927.

Feuerbach, L., Das Wesen der Religion, in Sämtliche Werke, herausg. von Bolin.

Fischer, M., Aus Max Schelers Nachlaß. Der Vorstoß I, S. 24, Berlin.

— Halbwelt des Geistes. Zur Rettung Schelers. Deutsche Allg. Zeit. 1931, Nr. 310.

Fröhlich, K., Studien zur Frage nach der Realität des Göttlichen in der neuesten deutschen Religionsphilosophie. Würzburg 1925.

Geiger, S., Der Intuitionsbegriff in der katholischen Religionsphilosophie der Gegenwart. Freiburg 1926.

Getzeny, H., Vom Reich der Werte. Einführung in die phänomenologische Ethik und Religionsphilosophie. Habelschwerdt 1925.

— Um die Religionsphilosophie Max Schelers. Hochland XXI, I, 583 ff., München und Kempten.

Geyser, J.: Intellekt oder Gemüt? Eine philosophische Studie über R. Ottos Buch „Das Heilige". Freiburg 1921.

— Augustin und die phänomenologische Religionsphilosophie der Gegenwart. Mit besonderer Berücksichtigung M. Schelers. Münster 1923.

— Max Schelers Phänomenologie der Religion. Freiburg 1924.

Glockner, H., Kritik zu „Das Heilige" und „Aufsätze, das Numinose betreffend" von Otto. Logos XIV, 1925, S. 97 ff.

Grabmann, M., Thomas von Aquin. Eine Einführung in seine Persönlichkeit und Gedankenwelt. 5. Aufl., Kempten 1925.

— Einführung in die Summa theologiae des hl. Th. v. Aquin, Freiburg 1928.

— Das Seelenleben des hl. Th. v. Aquin, 2. Aufl., München 1924.

Gruehn, W., Religionspsychologie, Breslau 1926.

Gründler, O., Elemente zu einer Religionsphilosophie auf phänomenologischer Grundlage. München und Kempten 1922.

Günther, W., Die Grundlagen der Religionsphilosophie Ernst Troeltschs. Leipzig 1914.

Haftesbrink, H., Das Problem des religiösen Gegenstandes bei Max Scheler. Zeitschrift f. system. Theologie. 1930, 145 ff. und 1931, 251 ff.

Haecker, Th., „Geist und Leben". Zum Problem M. Scheler. Hochland XXIII, I, 129 ff.

Hager, W., Kritik zu „Die religiöse Erfahrung als philosophisches Problem" von K. Österreich. Vierteljahrsschr. f. wissenschaftl. Philosophie u. Soziologie, XXXX, 1916, 162 ff.

Hartmann, N., Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis. 2. Aufl., Berlin u. Leipzig 1925.

— Ethik. Berlin und Leipzig 1926.

— Zum Problem der Realitätsgegebenheit. Philos. Vortr., herausg. von der Kantgesellschaft, Berlin 1931.

Heber, Joh., Die phänomenologische Methode in der Religionsphilosophie. Ein Beitrag zur Methodologie der Wesensbestimmung der Religion. Dresden 1929.
— Das Problem der Gotteserkenntnis in der Religionsphilosophie Max Schelers. Leipzig 1931.
Heinzelmann, G., Die erkenntnistheoretische Begründung der Religion. Ein Beitrag zur religionsphilosophischen Arbeit der gegenwärtigen Theologie. Basel 1915.
Hessen, Joh., Die unmittelbare Gotteserkenntnis nach dem hl. Augustinus. Paderborn 1919.
— Augustinische und Thomistische Erkenntnislehre. Paderborn 1919.
— Augustinus und seine Bedeutung für die Gegenwart. Stuttgart 1924.
— Die Weltanschauung des Thomas v. Aquin. Stuttgart 1926.
— Die Religionsphilosophie des Neukantianismus. 2. erweiterte Aufl., Freiburg 1924.
— Augustins Metaphysik der Erkenntnis, Berlin und Bonn 1931.
— Erkenntnistheorie, Berlin und Bonn 1926.
— Freies Christentum. Eine apologetische Studie zur Religionsphilosophie von E. Troeltsch. In „Theologie und Glaube" VIII, 1916, S. 237 ff.
v. Hildebrand, D., Max Scheler als Ethiker. Hochland, März 1924, München und Kempten.
— Max Scheler als Persönlichkeit. Hochland, Oktober 1928, München und Kempten.
— Max Schelers Stellung zur katholischen Gedankenwelt. Der katholische Gedanke, 4. Heft, München 1928.
Hofmann, P., Das religiöse Erlebnis, seine Struktur, seine Typen und sein Wahrheitsanspruch. Philos. Vortr. der Kantgesellsch., Charlottenburg 1925.
James, W., Die religiöse Erfahrung in ihrer Mannigfaltigkeit. Materialien und Studien zu einer Psychologie und Pathologie des religiösen Lebens. Deutsche Bearbeitung von G. Wobbermin. 2. Aufl., Leipzig 1914.
Jaspers, K., Die geistige Situation der Zeit. 2. Aufl., Berlin und Leipzig 1931.
Jelke, R., Das religiöse Apriori. Gütersloh 1917.
Kant, Imman., Kritik der reinen Vernunft.
— Kritik der praktischen Vernunft.
— Grundlegung zur Metaphysik der Sitten.
— Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft.
Kerler, D. H., Max Scheler und die impersonalistische Lebensanschauung. Ulm 1917.
Köhler, R., Der Begriff a priori in der modernen Religionsphilosophie. Leipzig 1920.
Kreppel, F., Die Religionsphilosophie Max Schelers. München 1926.
Kühler, O., Wert, Person, Gott. Zur Ethik Max Schelers, N. Hartmanns und der Philosophie des Ungegebenen. Berlin 1932.
Leisegang, H., Religionsphilosophie der Gegenwart. Berlin 1930.
Lehmann, H., Kritik zu „Was ist Religion?" von Volkelt. Zeitschr. f. Philos. u. philos Kr., 1914, 113 ff.
Lemaitre, A., La pensée religieuse de R. Otto et le mystère du divin. Lausanne 1924.
Lennertz, P., Schelers Konformitätssystem und die Lehre der kath. Kirche. Münster 1924.
Lewkowitz, A., Die Religionsphilosophie des Neukantianismus. Zeitschr. f. Philos. u. philos. Kr., Bd. 144, Leipzig 1911.
Lützeler, H., Zu Schelers Persönlichkeit. Hochland 1929, I, S. 413 ff.
Mehlis, G., Der religiöse Mensch und das religiöse Genie. Logos VI, 1916, S. 58 ff.
Natorp, P., Religion innerhalb der Grenzen der Humanität. 2. Aufl. Tübingen 1908.
Newe, H., Die religiöse Gotteserkenntnis und ihr Verhältnis zur metaphysischen bei Max Scheler. Würzburg 1928.
Otto, R., West-östliche Mystik. 2. Aufl. München 1929.
— Das Heilige. 21. und 22. Aufl. München 1932.
— Das Gefühl des Überweltlichen. München 1932.
— Sünde und Urschuld und andere Aufsätze zur Theologie. 5. und 6. ver-

mehrte Aufl. von „Aufsätze, das Numinose betreffend", Teil 2, München 1932.
Otto, R., Kantisch-Friessche Religionsphilosophie. Tübingen 1921.
Österreich, T. K., Die religiöse Erfahrung als philosophisches Problem. Philos. Vorträge, herausg. v. d. Kantgesellschaft. Berlin 1915.
— Einführung in die Religionspsychologie als Grundlage für die Religionsgeschichte und Religionsphilosophie. Berlin 1917.
v. d. Pfordten, O., Religionsphilosophie. Berlin und Leipzig 1917.
Przywara, E., Religionsbegründung. M. Scheler — J. H. Newman. Freiburg 1923.
— Zu Schelers Religionsauffassung. Zeitschr. f. kath. Theologie 1923, S. 24 ff., Innsbruck.
— Religionsphilosophie katholischer Theologie. München und Berlin 1927.
Radbruch, G., Religionsphilosophie der Kultur. Phil. Vortr., hrg. v. d. Kantgesellschaft. 2. Aufl. Berlin 1921.
Ritzert, G., Die Religionsphilosophie Ernst Troeltschs. Langensalza 1924.
Schaeder, E., Religion und Vernunft, die religionsphilosophische Hauptfrage der Gegenwart. Gütersloh 1917.
Scheler, M., Abhandlungen und Aufsätze. 2 Bde. Leipzig 1915.
— Schriften zur Soziologie und Weltanschauungslehre. 3 Bde. Leipzig 1923—24.
— Die Formen des Wissens und die Bildung. Bonn 1925.
— Die Wissensformen und die Gesellschaft. Leipzig 1926.
— Vom Ewigen im Menschen. I. Bd.: Rel. Erneuerung. Leipzig 1921.
— Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. 3. Aufl. Halle a. d. S. 1927.
— Wesen und Formen der Sympathie. Der „Phänomenologie der Sympathiegefühle" 3. Aufl. Bonn 1931.
— Philosophische Weltanschauung. Bonn 1929.
— Die Stellung des Menschen im Kosmos. Darmstadt. 1928.
Schinz, M., Die Wahrheit der Religion nach den neuesten Vertretern der Religionsphilosophie. Zürich 1908.
Schleiermacher, F., Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern. Neu hrg. v. Otto. 5. Aufl. Göttingen 1926.
Schneider, A., Einführung in die Philosophie. 1. Teil: Erkenntnistheorie. Paderborn 1927.
— Die Erkenntnislehre bei Beginn der Scholastik. Fulda 1921.
— Die mystisch-ekstatische Gottesschau im griechischen und christlichen Altertum. Philos. Jahrbuch 31, 1918.
Schmidt, P. W., Menschheitswege zum Gotterkennen. München und Kempten 1923.
Scholz, H., Religionsphilosophie. 2. neuverfaßte Auflage. Berlin 1922.
— Zur Philosophie des Protestantismus. Kantstudien XXV, S. 24 ff.
— Die Religionsphilosophie des Als-Ob. Eine Nachprüfung Kants und des idealistischen Positivismus. 2. Aufl. Leipzig 1924.
Spieß, Emil: Die Religionstheorie von Ernst Troeltsch. Paderborn 1927.
Spieß, Paul: Zur Frage des religiösen Apriori. Religion und Geisteskultur, Bd. 3, Göttingen 1909.
Süskind, Zur Theologie Troeltschs. Theol. Rundschau, Bd. 17. Tübingen 1914.
Tillich, P., Religionsphilosophie der Kultur. Phil. Vortr., hersg. v. d. Kantgesellsch., 2. Aufl. Berlin 1921.
— Die Überwindung des Gottesbegriffes in der Religionsphilosophie. Kantstudien XXVII, 1922, 446 ff.
Thomas v. Aquin, Summa theologica.
— Summa philosophica seu de veritate catholicae fidei contra gentiles.
Troeltsch, E., Zur Religionsphilosophie. Kantstudien XXIII, S. 65 ff.
— Gesammelte Schriften Bd. 2, 2. Auflage. Tübingen 1922.
— Das Historische in Kants Religionsphilosophie. Berlin 1904.

Troeltsch, E., Religionsphilosophie. Beitrag in der Festschrift für Kuno Fischer „Die Philosophie im Beginn des XX. Jahrhunderts", 2. Auflage. Heidelberg 1907.
— Psychologie und Erkenntnistheorie in der Religionswissenschaft. 2. Auflage. Tübingen 1922.
— Glaubenslehre. Hrg. v. Martha Troeltsch. München und Leipzig 1925.
Vierkandt, A., Das Heilige in den primitiven Religionen. Die Dioskuren, Jahrbuch für Geisteswissenschaften, 1. Bd. 1922, S. 287 ff.
Volkelt, J., Was ist Religion? Leipzig 1913.
— Das Problem der Individualität. München 1928.
Wilhelm, E., Max Schelers Vermächtnis. Vossische Zeitung 1931—1932, Nr 87.
Winkler, R., Phänomenologie und Religion. Ein Beitrag zu den Prinzipienfragen der Religionsphilosophie. Tübingen 1921.
Wittmann, M., Max Scheler als Ethiker. Ein Beitrag zur Geschichte der modernen Ethik. Düsseldorf 1923.
Wobbermin, G., Das Wesen der Religion. 2. Auflage. Leipzig 1925.
— Religionsphilosophie. Quellenhandbücher der Philosophie, hrg. v. A. Liebert, Bd. 5, 2. Aufl. Berlin 1925.
— Der Kampf um die Religionspsychologie. Internationale Wochenschr. f. Wissensch., Kunst u. Technik, Bd. 5. Berlin 1911.
Wohlgemuth, J., Grundgedanken der Religionsphilosophie Max Schelers in jüdischer Beleuchtung. Berlin 1931.
Wunderle, G., Einführung in die moderne Religionspsychologie. Sammlung Kösel. München und Kempten.
Wust, P., Max Schelers Lehre vom Menschen. Das neue Reich 1928, Nr. 6—11. Wien, Innsbruck, München.

Einleitung

Die Frage nach der Begründung der Religion, nach dem Rechte des Wahrheitsanspruches der Religion beschäftigt das philosophische Nachdenken seit jeher. Diese Begründung liegt — nach starker philosophischer Tradition — in dem Nachweis, daß der Gegenstand der Religion, Gott, existiert. Danach liegt die Wahrheitsbegründung der Religion im Gottesbeweis. Schon Aristoteles und — ihm folgend — die gesamte Scholastik haben sich um solche metaphysischen Beweise um das Dasein Gottes bemüht. In ihren Spuren wandelt heute noch die Neuscholastik.

Indes geht die moderne Religionsphilosophie wesentlich andere Wege. Man hat hier die Eigenart und Selbständigkeit der Religion klar erkannt und sieht in ihr ein autonomes Gebiet, eine auf sich selbst stehende Wertsphäre. Diese Erkenntnis nimmt der traditionellen Begründungsweise der Religion ihren Sinn. Denn wenn die Religion eine selbständige Sphäre darstellt, dann kann sie nicht auf ein anderes Gebiet (Metaphysik) fundiert werden, sondern kann sich nur selbst begründen.

Wir bestimmen den Begriff der Selbstbegründung der Religion folgendermaßen: Selbstbegründung der Religion besagt, daß die Religion ihren Wahrheitsbeweis in sich selber hat und zwar in der unmittelbaren Gewißheit des religiösen Erlebnisses, woraus folgt, daß die Religion eine auch in erkenntnistheoretischer Hinsicht völlig autonome, auf eigenen Füßen stehende Wertsphäre ist. — Den Gegensatz zur Selbstbegründung der Religion bildet die Lehre, daß die Religion ihren Wahrheitsbeweis von der Philosophie, genauer: von der Metaphysik empfängt, womit dann gesagt ist, daß die Religion nicht auf sich selber, sondern auf der Metaphysik steht. (Im Gegensatz zur Selbstbegründung könnte man hier von einer Fremdbegründung reden.)

Um die Selbstbegründung der Religion haben sich bemüht Max Scheler, Johannes Volkelt, Konstantin Österreich, Heinrich Scholz, Ernst Troeltsch und Rudolf Otto. Ihre Versuche um die Selbstbegründung sollen hier dargestellt und gewürdigt werden.

A. Die Selbstbegründung der Religion nach M. Scheler

Max Scheler, der die Religion in Gottesliebe gegründet sieht[1]), wird durch diese Anschauung zu der Frage nach der Möglichkeit und der Wahrheit der Erkenntnis Gottes geführt. So wird alles Fragen nach der Wahrheit der Religion für ihn primär ein Fragen nach der Wahrheit der Gotteserkenntnis. Gelingt es, die Wahrheit dieser Erkenntnis nachzuweisen, dann ist die Religion begründet und zwar — weil es sich um die Wahrheit des rein religiösen Aktes, des spezifisch religiösen Erlebnisses handelt — begründet durch sich selbst.

1. Die Phänomenologie der Religion

Scheler unterscheidet drei Arten der Gotteserkenntnis die metaphysisch-rationale, die „natürliche" und die „positive" [2]). Die metaphysische Gotteserkenntnis [3]), das Erschließen Gottes und seiner Wesensmerkmale, soweit sie dem diskursiven Denken zugänglich sind, bedeutet nach ihm wenig für das echte religiöse Leben, weil ihre Leistung und ihre Sicherheit nur gering sind. Dennoch wird sie nicht verworfen. Denn sie führt zu einigen Ergebnissen, die für die Religion bedeutsam sind. Diese Erkenntnisse sind die Idee eines ens a se, die des Absoluten und die der prima causa. Mehr als diese Bestimmungen vermag die metaphysische Gotteserkenntnis aber nicht zu geben. Daraus ergibt sich ihre religiöse Irrelevanz, da sie die Wesensbestimmungen des Göttlichen, Personalität, Heiligkeit, Liebe, Güte usw. nicht trifft.

Jm Unterschied von dieser Art der Gotteserkenntnis, die rein rational ist und eben darum „metaphysisch" heißt, ist die „natürliche" Gotteserkenntnis ein spezifisch religiöser Erkenntnismodus. Ihr Vehikel, das religiöse Erlebnis, der religiöse Akt, hat „ein eigentümliches echtes Wesen . . . . das seinem Gegenstande als essentielle Erfassungsform entspricht" [4]). Er hat also auch seine besonderen Intentionsgegenstände. Gegen jede psychologische Interpretation erweist er sich indifferent [5]). So wie er die essentielle Erfassungsform seiner ihm korrelaten Gegenstände ist, so erhält er auch nur durch diese Korrelate Erfüllung [6]). Da in ihm ein Göttliches und Heiliges erfaßt wird (s. folg. Abschn.), muß er als welttranszendierend, d. h. als erfüllbar nur durch Gegebenheiten außerweltlicher Sphären determiniert werden.

1) Vom Ewigen im Menschen, 335. 2) ebda., 376 ff. 3) Vergl. ebda., 537.
4) ebda., 523. 5) ebda., 524, 527. 6) ebda., 529, 586, 598.

Das Gegebene im religiösen Akt ist das Göttliche. Es werden an ihm zwei Wesensbestimmungen aufgefunden: Das Göttliche ist absolut seiend — das Göttliche ist heilig [7]. Als das absolut Seiende erscheint es allem anderen Seienden an Fähigkeit zu „sein" schlechthin überlegen, und die Erkenntnis der ontischen Abhängigkeit von ihm erzeugt als Antwortreaktion auf der Seite des Subjekts das „Erlebnis der partiellen Nichtigkeit und Unfähigkeit alles relativen Seins und das Erlebnis der Kreatürlichkeit alles relativen Seins und des eigenen Seins als eines Teiles oder Gliedes davon" [8]. — Die Heiligkeit des Göttlichen ist eine unmittelbar gegebene, anschauliche, unableitbare und materiale Wertmodalität, die in der Rangordnung der Werte, einer Hierarchie, die von den Werten des Angenehmen über die des Edlen, Schönen, Rechten und Wahren ansteigt bis zu den Werten des Heiligen, die letzte und höchste Stufe einnimmt. [9]

Wenn Gott dergestalt als Aseität und als Heiliges erkannt worden ist, können ihm auch noch andere Attribute wie Geist, Vernunft, Wille, Liebe, Barmherzigkeit, Allwissenheit, Allgüte usw. prädiziert werden. Die Geltung dieser Attribute kann aber nur eine inadäquate, unausdrückliche und analogische sein, denn „es ist uns schon in der natürlichen Religion und Theologie klar, daß das Wesen Gottes über seine formalen Wesensbestimmungen hinaus unendlich reicher sein muß" [10]. Ihre Prädizierung ist nicht Produkt diskursiven oder kausalen Denkens, sondern sie ist rein symbolisch, spezifisch religiös. [11]

Wie sind nun die Urgegebenheiten (Aseität, Heiligkeit) und die sekundären Gegebenheiten der Religion im religiösen Akt vorhanden? Scheler führt hier den Offenbarungsbegriff ein. Er definiert Offenbarung als „das Gegenteil von allem erdacht, erschlossen, abstrahiert werden" [12], als „spezifische Gegebenheitsart jeder Art Anschauungs- und Erlebnisdaten eines Gegenstandes vom Wesen des Göttlichen und Heiligen, nämlich die spezifische Gegebenheitsart des Mitgeteiltseins oder Mitgeteiltwerdens, sei es auf unmittelbare, sei es auf mittelbare Weise" [13], als „die dem Wesen des religiösen Aktes streng korrelate Gegebenheitsart eines Realen vom Wesen des Göttlichen überhaupt" [14]. Er will also mit diesen Definitionen die Genese einer religiösen Erkenntnis von der jeder anderen, spontanen Erkenntnis und damit diese Erkenntnisse selbst scharf voneinander sondern und den rezeptiven Charakter des religiösen Subjektes streng betonen. Am klarsten kommt dieses Empfangenmüssen des religiösen Wissens zum Ausdruck in dem Satz: „Alles religiöse Wissen um Gott ist ein Wissen auch durch Gott im Sinne der Art der Empfängnis des Wissens selber." [15]

Diese Offenbarung wird von Scheler als natürliche bezeichnet, sofern und „soweit sich das Göttliche selbst darstellt und aufweist in Sachen, Ereignissen, Ordnungen, die der für Jeden prinzipiell zugänglichen Natur-

[7] ebda., 379 f. [8] ebda., 385. [9] s. Der Formalismus in der Ethik, 103—109.
[10] V. E. i. M., 403, 467 ff. [11] ebda., 402, 432. [12] ebda., 381.
[13] ebda., 350. [14] ebda., 537. [15] ebda., 350.

wirklichkeit, der seelischen und geschichtlich-gesellschaftlichen Wirklichkeit angehören"[16]. Somit sind also die Dinge und Situationen der Welt als Symbole und Spiegelbilder des Göttlichen aufzufassen.

Die Möglichkeit des Erlebnisses und der Anerkennung der Gegenstände der natürlichen Offenbarung beruht auf der Tatsache einer „religiösen Anlage"[17], darauf, daß der religiöse Akt eine „wesensnotwendige Mitgift der menschlichen geistigen Seele"[18] ist und darum notwendig vollzogen werden muß. Darum auch hat jeder Mensch einen Gegenstandsbereich, der Asyl irgendeines absoluten Gegenstandes ist, sei dieser Gegenstand nun ein Gott oder ein verabsolutiertes endliches Gut, ein Götze. Darum: „Es besteht ein Wesensgesetz: Jeder endliche Geist glaubt entweder an Gott oder an einen Götzen"[19].

Der zweite spezifisch religiöse Erkenntnismodus, den Scheler unterscheidet, ist die „positive" Gotteserkenntnis. Der neue Erkenntnisgewinn, den sie vermittelt, besteht in dem Wissen um die Personalität Gottes. Aber nicht nur wegen ihres Inhaltes, sondern auch wegen ihres Wesens ist die positive Gotteserkenntnis streng zu unterscheiden von der natürlichen. Denn sie ist nicht wie diese dem Menschen mitgegeben als „Anlage", als „religiöse Vernunft"[20], hat also nicht ihren Ursprung in der Struktur des Geistes selber und damit den Anspruch, Teilhabe *jedes* Menschen zu sein, vielmehr ist sie an Vermittlung menschlicher Personen gebunden. Nichtsdestoweniger ist es aber auch hier der *religiöse Akt*, der zur Erkenntnis der Personalität Gottes verhilft.

Es ist eine der Hauptthesen Schelers, daß Erkenntnis von Personen immer der Offenbarung der zu erkennenden Person bedarf. „Personen können nicht verstehend erkannt werden . . . ., ohne sich selbst *spontan zu erschließen*. Denn Personen können auch „schweigen" und sich verbergen"[21]. Demnach kann es Kenntnis von der *Personalität* Gottes nur durch Offenbarung Gottes in einer konkreten Person geben: „Mit der Annahme der Personalität Gottes ist die Art und Weise bereits bestimmt, in der eine göttliche Mitteilung (Offenbarung) an den Menschen allein erfolgen kann: nämlich durch Vermittlung menschlicher Personen"[22]. Diese Bindung der positiven Offenbarung an „Stifter", an „Heilige", an „homines religiosi" ist daher zugleich ihre Bindung an den besonderen geographischen Ort und die besondere historische Zeit.

2. Die Erkenntnistheorie der Religion

Die Phänomenologie der Religion hat gezeigt, daß der religiöse Akt die essentielle Erfassungsform einer besonderen Gegebenheitssphäre darstellt, die nur durch ihn ergriffen werden kann. Auf der Seite des Objekts entspricht ihr die Offenbarung als eine besondere Art der Mitteilung des Gött-

[16] ebda., 376, s. auch 379. [17] ebda., 553. [18] ebda., 559.
[19] ebda., 559, s. auch 399 u. Formalismus, 301 f. [20] V. E. i. M., 375.
[21] Wesen u. Formen d. Symp., 119, s. auch V. E. i. M., 403 u. 693.
[22] V. E. i. M., 693.

lichen. Jede Aussage über es erwies sich als Produkt nicht des kausalen oder diskursiven Denkens, sondern der spezifisch religiösen Anschauung des religiösen Aktes. Wenn aber nun der Akt seinen Gegenstand nicht diskursiv erfaßt, so bleibt als einzige andere Möglichkeit nur noch seine Erfassung auf unmittelbare, intuitive Weise. J. Geyser drückt den Tatbestand in seiner Schelerdarstellung mit den Worten aus: „Das religiöse Erfassen Gottes ist ein unmittelbares" [23]). Hier nun gilt es, die Frage zu stellen, wie Scheler aus den Gegebenheiten des religiösen Aktes als der einzigen Möglichkeit der Gotteserkenntnis die Wahrheit der auf ihm beruhenden Urteile beweist, kurz: Wie werden wir nach Scheler des Urteils „Gott ist" sicher?

Scheler sondert die erkenntnistheoretische Frage nach der Realität Gottes nicht von der nach der Realität von Ich, von Fremdich und Außenwelt, sondern koordiniert sie ihnen. Diese Koordination hat ihm die phänomenologische Analyse der Religion ermöglicht. Hat sie doch ergeben, daß es eine urgegebene und unableitbare Sphäre religiöser Akte und Gegenstände gebe. Aber eben der Aufweis solcher zusammengehöriger Akt- und Gegenstandssphären gestattet, die religiöse Erfahrung jeder anderen Art der Erfahrung gleichzusetzen. So wird vermieden, daß für den Nachweis der Realität Gottes eine Stringenz gefordert wird, die man für den Beweis anderer Realitätsarten nicht glaubt fordern zu müssen. „Denn nur wenn erkannt ist, es liege bei religiösen Gegenständen kein Sonderfall vor, es füge sich auch das religiöse Erkenntnisgebiet den allgemeinen Grundsätzen über Beweisbares und Unbeweisbares, wird man bezüglich des Daseins Gottes nicht fordern, was zu fordern einem bezüglich anderer Daseinsgebiete nicht in den Sinn kommt." [24]) Der Erfolg solcher Koordination ist dann der, daß man keinen Grund hat, an der Existenz Gottes mehr Zweifel zu hegen als an der Existenz des Papieres, das hier liegt. Denn „genau im selben Sinne wie Außenwelt, Ich, Welt, Umwelt, Mitwelt . . . . ist aber auch die Sphäre der Phänomene, die sich im religiösen Akt dem Geiste auftun, ist die Sphäre des Göttlichen und eines Wirklichen überhaupt in ihr ein Urgegebenes und von nichts Ableitbares" [25]). Also müssen für die Erkenntnistheorie der Religion ebendieselben Voraussetzungen und Prinzipien gelten, die auch für die Erkenntnis jeder anderen Art von Wirklichkeit in Geltung stehen. — Von der Anerkennung dieser These hält das Präjudiz, als urgegeben nur das Sinnlich-Anschauliche zu betrachten, ab. Aber: „Das Gegebene ist unendlich reicher als der Teil des Gegebenen, der im strengen Sinne der sog. Sinneserfahrung entspricht" [26]). Denn diese ist weder die einzige noch die ursprünglichste der Erfahrungsarten. Es ist also falsch, sowohl sie als die einzige materialgebende Erfahrungsart anzusetzen, als auch, jeder anderen Erfahrung, die nicht sinnlich-anschaulich zustande kommt, zu bestreiten, daß ihre Gegebenheiten Urgegebenheiten seien. Befreit man sich von diesem Vor-

[23]) M. Schelers Phänomenologie der Religion, 32. [24]) V. E. i. M., 542 f.
[25]) ebda., 542. [26]) ebda., 539.

urteil, dann steht der Anerkennung, daß „die Sphäre der Phänomene, die sich im religiösen Akte dem Geist auftun, ... die Sphäre des Göttlichen und eines Wirklichen überhaupt in ihr ein Urgegebenes und von nichts Ableitbares“ [27]) ist und daß das Bewußtsein im religiösen Akt „genau so ursprünglich in die Sphäre der göttlichen, übersinnlichen Phänomene und Tatsachen“ [28]) blickt wie in die Sphären anderer Erfahrungen, nichts im Wege. Voraussetzung zu dieser Erkenntnishaltung ist aber die Akzeptierung der These, daß bei religiösen Gegenständen kein Sonderfall vorliege und daß auch das religiöse Erkenntnisgebiet sich den allgemeinen Grundsätzen über Beweisbares und Unbeweisbares füge.

Der Sätze über die Beweisbarkeit der Realität kennt Scheler fünf:

1.) „Realität oder Dasein selbst zu „beweisen“ ist widersinnig. Beweisbar sind nur Sätze über Reales, nicht aber das Reale selbst“ [29]). Denn „daß ein Reales überhaupt den Erscheinungen zugrunde liege, daß wesensverschiedenen Sphären von Erscheinungen auch verschiedenes Reales zugrunde liege, das ist ein Wissen, das allen möglichen Daseinsbeweisen vorausgeht“ [29]).

2.) Wenn der Satz gilt: „Nur Wahres ist beweisbar“, so gilt doch nicht seine Umkehrung: „Nur Beweisbares ist wahr“ — oder gar: „Wahres ist wahr, weil es beweisbar ist“. Das heißt: Es kann beliebig viele Wahrheiten geben, die unbeweisbar sind, ohne daß die Unbeweisbarkeit derselben sie qua Wahrheit tangiert. Somit ist mit der Unbeweisbarkeit des Daseins Gottes keineswegs das Nichtexistieren Gottes mitgegeben.

3.) „Nie und nirgends . . . . gibt es einen rein analytischen Übergang von einer Wesenssphäre zur andern, weder dem Wesen noch dem Dasein eines bestimmten Gegenstandes nach“ [30]). So ist es zum Beispiel unmöglich, aus Kenntnis und Erklärung der anorganischen Welt das Dasein eines Wesens der organischen zu beweisen. Ein solcher Beweis ist nicht möglich, „wenn man nicht mindestens an einem Lebewesen das Wesen der lebendigen Form, Bewegung usw. erschaut hat“ [31]). — Es wird also unmittelbare Schau in eine Wesenssphäre gefordert, um über sie und ihre Gegenstände Aussagen machen zu können. Unmöglich also ist es, „ohne jede materialgebende Anschauung über das Göttliche einfach aus Wesens- und Daseinsgebieten ganz anderer Art, ohne Heranziehung religiöser Sinngesetze, nur mit den Mitteln formaler Logik“ [32]) Gottes Dasein zu beweisen, „wogegen man doch bestimmt das Dasein eines Lebewesens nicht beweisen kann, wenn man nicht mindestens an einem Lebewesen“ das spezifisch Organische hat erschauen können. „Gerade da, wo der Sprung von Wesensart zu Wesensart der größte ist, sollte gelingen, was nicht gelingt, wo er der kleinste ist?“ [33]) Es ist damit also den herkömmlichen Gottesbeweisen versagt, die eigentlich religiöse Sphäre Gottes zu erreichen, eben weil sie die Gegebenheiten des religiösen Aktes nicht kennen. Nur ein Verfahren, das sich auf eben diese Gegebenheiten, die

[27]) ebda., 542. [28]) ebda., 542. [29]) 543. [30]) ebda., 544.
[31]) ebda., 545. [32]) ebda., 544. [33]) ebda., 545.

s p e z i f i s c h r e l i g i ö s e n Gegebenheiten stützt, kann die religiöse Erkenntnis begründen. Die Forderung, daß Gottes Dasein erst erkannt sein müsse, ehe man den religiösen Akten mehr als fiktive Bedeutung zukommen lassen könne, sei so unbegründet — sagt Scheler — als wolle man „verlangen, es müßte zuerst die Existenz von Farben rational nachgewiesen sein, ehe man sie — sieht, von Tönen, ehe man sie — hört“ [34]). Noch schärfer wird diese Forderung der Selbstbegründung der Religion gegeben in dem Satze: „Es ist evident sinnlos, durch logische Prozesse von einer anderen n i c h t religiösen Einstellungs- und Erfahrungsart in die religiöse hinübergelangen zu wollen“ [35]).

4.) „Beweisbar ist ferner nur ein Satz, der schon gefunden ist“ [36]). Es kann also nur der ein Bedürfnis nach einem Beweise für das Dasein Gottes haben, der schon Gott gefunden hat.

5.) Da einmal Urgegebenheiten (wie Ich, Außenwelt, Welt, Umwelt, Mitwelt und die Sphäre des Göttlichen) vorhanden sind, da ferner ihre Realität n i c h t b e w i e s e n werden kann, weil das Wissen um sie allen möglichen Daseinsbeweisen vorausgeht, so hat jeder Versuch eines Existenzbeweises von vornherein zu unterbleiben, denn was — wie es hier geschieht — mit unmittelbarer Evidenz erfaßt wird, bedarf nicht des Beweises. „Man verkennt prinzipiell die Tragkraft und die Grenzen von sogenannten „Beweisen“, wenn man solches fordert“ [37]). — Da also Realität u n m i t t e l b a r e r s c h a u t wird, kann „von einem „Beweis“ der Existenz der ganzen religiösen Sphäre aus anderen Welttatsachen durch Schlüsse . . . . keine Rede sein; so wenig die Rede sein, wie von einem „Beweis“ der Existenz der Außenwelt oder des Ich oder des Nebenmenschen“ [38]). Die Erfassung der Gegenstände der religiösen Sphäre steht also an Evidenzgehalt nicht hinter der der anderen Gegebenheitssphären zurück.

Da so dargetan worden ist, daß die Existenz des Göttlichen nicht zu beweisen ist, so bleibt das Problem, welches Erkenntnisganges es denn bedarf, um die Überzeugung von der Realität eines Gegenstandes, in unserem Fall des religiösen Objektes und damit die Wahrheit der Religion zu b e g r ü n d e n. — — Das diskursive Denken — so konnte gezeigt werden — versagt hier. Ebenso wie es ohne materialgebende Anschauung nicht möglich ist, rein mit den Mitteln der formalen Logik Aussagen über das Wesen der Lebewesen zu machen, — ebenso unmöglich ist es, über die Sphäre der religiösen Phänomene Behauptungen aufzustellen, die nicht auf der unmittelbaren Anschauung beruhen, die der religiöse Akt vermittelt. Jeder Versuch also, die religiösen Erkenntnisse zu bewahrheiten, ist auf ein spezifisch religiöses Verfahren angewiesen.

Scheler kennt als die Modi dieses Verfahrens den Aufweis oder die Aufdeckung, den Nachweis und die Verifikation. „Unter „Aufweis“ oder

---

34) ebda., 552. 35) ebda., 573, s. 544, 569 f., 579 ff., 605, 584, 652.
36) ebda., 545. 37) ebda., 542. 38) ebda., 542.

„Aufdeckung" versteht man ein erstmaliges Zeigen von etwas, das noch nicht gefunden,"[39] das aber vorhanden ist und sichtbar gemacht werden kann, wenn das „Organ" — der religiöse Akt — betätigt wird. „Das Ganze . . . . des Prozesses, den man „Aufweis" nennt, hat doch nur dieselbe Bedeutung wie ein Zeigestab, mit dem wir auf etwas hinzeigen, sehen machen, damit es der andere besser sehe oder überhaupt sehe."[39] Daraus ergibt sich für die Erkenntnis Gottes, daß immer durch Erweckung des religiösen Aktes die materialen Wesensbestände der Religion aufgewiesen werden müssen.

„Unter „Nachweis" versteht man im Unterschiede von „Beweis" das nach Regeln Wiederfindenlehren von Etwas, das gefunden ist." „Der Nachweis setzt also den Aufweis voraus."[40] Man kann demnach einen Atheisten, also einen Menschen, dem die Wesensbestände der Religion noch nicht oder nicht mehr bekannt sind, nicht durch Räsonnement oder Argumentation zur Anschauung der Idee und Realität Gottes führen, sondern es ist nötig, „der an dem besonderen Leben jedes Menschen und jeder Klasse solcher Menschen sicher mögliche Nachweis, daß er an die Stelle Gottes, d. h. daß er in die Absolutsphäre seines Gegenstandsreiches, die ihm als Sphäre auf alle Fälle „gegeben" ist, ein endliches Gut gesetzt habe, — daß er ein solches Gut, wie wir sagen wollen, „vergötzt" habe, daß er sich in es „vergafft" habe (wie die alten Mystiker sagten)"[41]. Nur diese Weise wird er über seinen Götzen enttäuscht[42] und zur Idee und Realität Gottes geführt.

Eine Definition für den Begriff „Verifikation" gibt Scheler nicht, doch scheint er damit die „logische Verkettung sowohl der natürlichen religiösen Wahrheiten unter sich, als der religiösen Wahrheiten mit den Wahrheiten über die Welt" zu meinen[43]. Wie also in der Mathematik — von der Scheler den Begriff bezogen hat — etwa die Lösung einer algebraischen Gleichung durch Einsetzen von Zahlengrößen beglaubigt wird, so sollen sich wohl hier durch die logische Verkettung teils die natürlichen religiösen Wahrheiten einander, teils die Wahrheiten über die Welt die religiösen Wahrheiten beglaubigen.

Mit Entschiedenheit wird die Art der Argumentation in den traditionellen Gottesbeweisen abgelehnt. Denn so gewiß von jedem Urteil Rechtfertigung und Rechenschaftsablage über die Berechtigung seiner Fällung gefordert werden muß, so gewiß ist doch nicht jede solche Rechtfertigung und Rechenschaftsablage ein „Beweis". Der Beweis ist eben nur eine Art der Rechtfertigung neben Nachweis, Aufweis, Konstruktion und Verifikation. Aber „Gottes Wesen und Dasein ist eines Aufweises und Nachweises, nicht aber im strengen Sinne eines Beweises aus Wahrheiten fähig, die nur Wahrheiten über die Welt sind"[44].

---

39) ebda., 546. 40) 546. 41) ebda., 559.

42) Gerade, daß es im Religiösen so etwas gibt wie Täuschung und Ent-täuschung, beweist, daß es hier ein Wahres gibt.

43) ebda., 546. 44) ebda., 546 f.

Offenbar geht die ganze Argumentation Schelers gegen die „metaphysische Gotteserkenntnis" des Thomas von Aquin und seiner modernen Anhänger, der Neuthomisten. Thomas — dessen Argumentation sich der Neuthomismus im Wesentlichen anschließt — glaubte, eine unmittelbare Gotteserkenntnis, das heißt aber, eine Selbstevidenz des Religiösen, ablehnen zu müssen und bestritt darum die seiner Zeit bekannten Versuche einer Begründung der Religion durch deren Eigenevidenz, Versuche, wie sie vorlagen in den Theorien des Anselm v. Canterbury, des Ontologismus und des Augustinus. Für Thomas konnte nur die mittelbare, rational-diskursive Gotteserkenntnis in Frage kommen. Sie allein entspricht auch seiner erkenntnistheoretischen Position. Er hat den erkenntnistheoretischen Grundsatz des Aristoteles, daß alle Erkenntnis aus der Erfahrung stamme, übernommen (Principium nostra cognitionis est a sensu, S. theol. I, 84,6, vergl. 1 II, 51,1, ... res sensibiles, ex quibus humana ratio cognitionis principium sumit, S. contra gent. I, 8) und kann daher nur aus Daten der Erfahrung das Dasein Gottes erschließen. Das aber ist möglich, weil „creaturae ducunt in Dei cognitionem sicut effectus in causam" (S. theol. I, 32,1) und „homo per rationem naturalem in cognitionem Dei pervenire non potest, nisi ex creaturis" (ebda.).

Auf Grund dieser Voraussetzungen beweist Thomas das Dasein Gottes auf fünf Weisen und zwar immer — wie es ja bei ihm nicht anders sein kann — aus Gegebenheiten der Erfahrungswelt. Der erste dieser Beweise schließt aus dem Dasein der Bewegung auf einen ersten unbewegten Beweger (primum movens immotum), der zweite weist die Notwendigkeit einer ersten wirkenden Ursache (prima causa) auf, der dritte zeigt, daß es ein in sich notwendiges Wesen geben müsse, das Ursache aller anderen (bedingten) Notwendigkeit sei (ens necessarium), der vierte beweist, daß das Sein eine Ursache von höchster Vollkommenheit haben müsse (ens perfektissimum), und der letzte zeigt die Notwendigkeit der Existenz eines denkenden Wesens, durch das alle Dinge auf Ziele hingeordnet sind. (S. theol. I, 2,3 u. S. c. gent. I, 13.)

Nach der thomistischen These ist sonach jede Aussage über Gott ein Produkt kausalen oder diskursiven Denkens. Es steht für Scheler fest, daß solche Aussagen eben nur „Wahrheiten über die Welt" sind und daß die Argumentation des Thomismus verfehlt ist, weil ihr das Erlebt- und Erfahrenwerden-Müssen Gottes nicht aufgegangen ist. Scheler kennt „für jede Wesensregion des Seins . . . . einsichtige materiale Wesenszusammenhänge . . . und eine wesensgesetzlich zu ihrer möglichen Anschauung gehörige Aktklasse, durch deren Hinzunahme zu den Gesetzen der „reinen" Logik die Logik und die materiale Ontologie des betreffenden Seinsgebietes erst vollendet wird."[45] So gibt es auch Axiome und Kategorien der religiösen Sphäre, die jedoch nur einsichtig werden können, wenn der zu ihnen gehörige, ihnen korrelate Akt vollzogen wird. In außerreligiösen Seinssphären sind demnach nie religiöse Erkenntnisse zu

[45]) V. E. i. M., 580.

gewinnen. Die Gottesbeweise aber übersehen die Wesensontologie des Göttlichen und des absoluten Seins, es fehlt ihnen die Voraussetzung ihrer Wirksamkeit: die Anschauungsmaterie des religiösen Aktes, und darum ist es auch unmöglich, Menschen, die des religiösen Erlebnisses nicht teilhaftig sind, durch Gottesbeweise von der Tatsache der göttlichen Seinssphäre zu überzeugen. „Nicht weil der moderne Mensch zu wenig Denk- und zu wenig Schlußkraft hätte, leuchten ihm die Gottesbeweise der herkömmlichen Form nicht ein: Sondern darum leuchten sie nicht ein . . . ., weil ihm die Anschauungs m a t e r i e n und -formen fehlen, auf die sich diese Beweise — heimlich — stützen."[46]) Evidenz ist also bei den Gottesbeweisen nur möglich nach Schaubarmachung der religiösen Urphänomene, die aber — das konnte schon gezeigt werden — unableitbar aus jeder anderen Klasse von Phänomenen sind. Die Religion hat also ihren höchsten Erkenntnismaßstab in ihrer eignen Evidenz, „und es hieße nur das Festeste auf weniger Festes stellen, wenn man das „ungenügend" fände."[47]) „Kann denn die Religion — auch subjektiv die wurzeltiefste aller Anlagen und Potenzen des menschlichen Geistes — auf einer festeren Basis stehen als — a u f s i c h s e l b s t, auf i h r e m W e s e n? . . . . Wie sonderbar ist doch das Mißtrauen in die Eigenmacht, die Eigenevidenz des religiösen Bewußtseins, das sich darin bekundet, daß seine ersten und evidentesten Aussagen auf etwas anderes „gestellt" werden sollen, als auf den Wesensgehalt der Gegenstände eben dieses Bewußtseins selbst! Soll das Fundamentalste auf ein weniger Fundamentales gestellt werden?"[48])

Die bisher angegebenen erkenntnistheoretischen Thesen Schelers erfahren eine wichtige Ergänzung durch die Einfügung des Begriffes der r e l i g i ö s e n Erfahrung in e r k e n n t n i s t h e o r e t i s c h e r Relevanz. Die religiöse Erfahrung — das haben die vorhergehenden Ausführungen gezeigt — muß als ebenso selbständig gelten wie jede andere Sphäre möglicher Erfahrung und darf darum in Bezug auf Objektivität dieselben Ansprüche stellen wie jene. Wie also z. B. unser s i n n l i c h e s Bewußtsein die A u ß e n w e l t, so hat das r e l i g i ö s e Bewußtsein das Göttliche als Korrelat. Schon hier — vor der Ausführung seiner ontologisch-metaphysisch orientierten Arbeiten — zeigt sich Schelers ontologische Einstellung! Realität wird weder konstruiert noch erschlossen, sondern ist als Allerletztes, als Unableitbares, als Urphänomen einfach da. „Allem anderem, das da in der natürlichen Weltanschauung gegeben ist, ... ist „vorgegeben" die noch unqualifizierte Realität der Welt überhaupt und die ihr entsprechende Generalthesis: „Es gibt realiter eine Welt."[49]) Demnach gilt ihm der Satz: „A l l e s was erfahren ist, hat Anspruch auf irgend e i n e Existenzsetzung"[50]), also gilt auch der Gegenstand r e l i g i ö s e r Erfahrung als irgendwie real. Dabei kämpft Scheler gegen das „verhängnisvolle" Vorurteil, das womöglich nur sinnliche Erfahrung als Erfahrung gelten lassen will. „Es ist . . . . verhängnisvoll für alle

46) ebda., 584. 47) ebda., 605. 48) ebda., 582.
49) Die Wissensformen und die Gesellschaft, 461. 50) V. E. i. M., 538.

Theorie der Erkenntnis, am Anfang eines methodischen Verfahrens einen zu engen, abgeschlossenen Begriff der „Erfahrung“ aufzustellen, eine besondere Erfahrungsart (und die zu ihr führende geistige Einstellung) mit dem Ganzen des Erfahrens gleichzusetzen und dann alles als „urgegeben“ nicht anzuerkennen, was sich durch diese Erfahrungsart nicht nachweisen läßt.“ [51]) Nun ist die religiöse urgegeben und unableitbar von anderen Erfahrungsarten. Es muß also ein Realitätsbereich für diese Erfahrungssphäre angenommen werden. „Daß es . . . . dieses alles (sc. religiöse Akte, Erlebnisse, Erfahrungen) gäbe ohne ein dazugehörendes reales Gegenstandsbereich, in dem voll erfüllbar ist, was durch die Schwere und niederziehende Wucht der vitalen Antriebe im Leben nur verhüllt geschaut, gewollt, gehofft, gefürchtet, geliebt und gedacht werden kann, das ist oder wäre ein völlig irrationales Faktum.“ [52]) „Nur ein real Seiendes mit dem Wesenscharakter des Göttlichen kann die Ursache der religiösen Anlage des Menschen sein, d. h. der Anlage zum wirklichen Vollzug jener Aktklasse, deren Akte durch endliche Erfahrung unerfüllbar sind und gleichwohl Erfüllung fordern. Der Gegenstand der religiösen Akte ist zugleich die Ursache ihres Daseins. Oder: Alles Wissen von Gott ist zugleich ein Wissen durch Gott.“ [53]) Es tritt also hier der Offenbarungsbegriff, der schon in der Phänomenologie der Religion eine Rolle spielte, wieder auf, aber als erkenntnistheoretischer Begriff. Damit hat Scheler den alten psychologischen Gottesbeweis wieder aufgegriffen. Er weiß das und kennt auch den Vorwurf des Zirkelbeweises, den man diesem Argument macht, weiß aber den circulus vitiosus zu vermeiden, den Zirkel, der darin besteht, daß man nicht von besonderen religiösen Akten ausgeht, sondern von der Vernunft, der man darum Glauben schenkt, weil die veracitas dei ihre Ursache ist [54]), die veracitas dei, deren Subject ja in demselben Beweis erst als existierend dargetan werden soll. „Falsch an dem Descartesschen Gedanken war, daß Descartes Gottes Dasein ohne besondere religiöse Akte durch dieselben Operationen erkennbar dachte, für die er das nötige Zutrauen erst aus dem Dasein Gottes und Gottes veracitas schöpfen wollte.“ [55]) Der Beweis kann also nur gelten unter der Voraussetzung des vollzogenen religiösen Aktes; ohne diese Voraussetzung unterliegt der Beweis denselben Argumenten gegen die Gottesbeweise, die oben schon angeführt wurden. Ferner glauben wir annehmen zu dürfen — auch Heber kommt zu diesem Schluß, [56]) — daß diese psychologische Begründung der Realität Gottes zugleich dem alten ontologischen Beweis sehr nahe kommt: Scheler glaubt, daß dem Dasein einer religiösen Akt- und Erlebnissphäre notwendig eine Realitätssphäre entsprechen müsse. Sagt er nicht, daß es ein „völlig irrationales Fak-

---

51) ebda., 538. 52) ebda., 552 f. 53) ebda., 547.
54) s. Descartes, Meditationes de prima philosophia, III.
55) Scheler, V. E. i. M., 550.
56) Das Problem der Gotteserkenntnis in der Religionsphilosophie M. Schelers, 89.

tum" wäre, wenn Akt- und Erlebnissphäre ohne ein reales Korrelat bestünden?! Und ist ein Denken, das vom Urgegebenen zur Setzung von Realität gelangt, nicht ontologisches Denken?

Ist dergestalt die These von der Realität Gottes erkenntnistheoretisch gesichert, dann kann — aber immer nur unter der Voraussetzung der besonderen religiösen Betrachtungsform — auf die traditionellen Gottesbeweise zurückgegriffen werden. Die Voraussetzung der Einbeziehung des religiösen Erlebnisses ist umso eher vonnöten, als die Gottesbeweise gerade in Zeiten entstanden sind, da „die religiöse Weltbetrachtung so selbstverständlich war, daß sie ihnen „als" religiöse Betrachtung gar nicht gegeben war, sich von anderen Betrachtungsformen der Welt gar nicht scharf abhob."[57] Wenn diese Zeiten aus Gegebenheiten der Welt Gottes Dasein beweisen wollten und für sich stringent bewiesen, dann war die Ursache davon das Eingetauchtsein ihres gesamten Denkens in Religiosität, die sie Alles und Jedes als Geschöpf Gottes denken ließ, das von Gott sprach und auf Gott hinwies.

Unter Voraussetzung der religiösen Betrachtungsform hat das kosmologische Argument Geltung, insofern als es dann die Dinge der Welt als „Spuren" und „Fingerzeige", als „Kundgabe" und „Ausdruck" Gottes aufweist.[58]

Der teleologische Beweis in jeder Form wird abgelehnt[59], dagegen aus dem Phänomen der Reue ein neuer Gottesbeweis inauguriert.[60] Auch den Augustinischen Beweis aus den ewigen Wahrheiten läßt Scheler gelten, wenn dabei die Überzeugung von Gottes Dasein vorausgesetzt bleibt.[61] Aus der Tatsache des Hinausverlangens des Menschen über alle irdischen Gemeinschaften erkennt er das Drängen nach der Idee einer unendlichen geistigen Person, die Stifter aller irdischen Gemeinschaften ist.[62] Daraus konzipiert er seinen soziologischen Gottesbeweis.

Wenn die religionsphilosophischen Erkenntnisse Schelers, die hier dargestellt worden sind, in wenige Thesen zusammengefaßt werden sollen, dann müssen sie folgendermaßen lauten:

Es gibt eine unableitbare, ursprüngliche, genuin religiöse Erfahrung mit eigener und eigenartiger Gesetzlichkeit.

Es gibt eine der religiösen Erfahrung korrelate Gegebenheitssphäre, deren Gegenstände ebenso unableitbar, ursprünglich und genuin religiös sind wie der Erfahrungsmodus, der ihre Erkenntnis vermittelt, selbst. Diese Sphäre ist die des Göttlichen und Heiligen.

Alle Urgegebenheiten haben das Recht, irgendwie real gesetzt zu werden. Da die Sphäre des Göttlichen und Heiligen eine Urgegebenheit ist, muß auch sie als real angenommen werden.

---

57) ebda., 574. 58) ebda., 568. 59) ebda., 505. 60) ebda., 61, 51.
61) ebda., 623. 62) ebda., 153 f.

Da keine andere Erfahrungsart die Erkenntnisse der religiösen zu vermitteln imstande ist und kein Beweis aus Tatsachen über die Welt Gottes Dasein zu beweisen vermag, ist es unmöglich, die Religion anders als aus sich selbst zu begründen. Die Begründung der Religion kann demnach nur die Selbstbegründung sein.

3. Würdigung der Schelerschen Selbstbegründung der Religion

Schelers Eintreten für die Selbstbegründung der Religion hat ihn weit von der päpstlich dekretierten thomistischen Philosophie [63]) und damit von der Fremdbegründung der Religion — die schon als thomistisches Gedankengut aufgewiesen werden konnte — entfernt. Es mußte dem Katholizismus sehr schmerzlich sein, einen Philosophen vom Range Schelers zu verlieren. Daraus erklärt sich das Bemühen, ihn als in Mißverständnissen befangen zu betrachten und ihn auf diese Weise für den Katholizismus zu retten. Das versucht E. Przywara, indem er der Schelerschen Religionsphilosophie thomistische Seiten abgewinnen will und Schelers Kampf gegen Thomas und die thomistische Scholastik als aus Mißverständnissen entstanden interpretiert. Dieser Versuch ist verfehlt. Das zeigen unzweideutig nicht nur die Polemik Schelers gegen die thomistischen Gottesbeweise und seine Auffassung von der „natürlichen Religion", sondern auch die Beurteilung der Kritiker [64]) beweist ganz klar die Stellung Schelers zur katholischen Kirche und damit auch zur Fremdbegründung der Religion. Übrigens hat Scheler selbst später (1926) über seine Position Mitteilung gemacht [65]). Diese Auslassung entwertet die Darstellung Przywaras völlig.

Als ebenso verfehlt muß die Kritik S. Geigers angesehen werden. Er hält die Religionsbegründung von der phänomenologischen Wesensschau her für unmöglich. Mit Recht sieht er nämlich die Religionsbegründung gebunden an den Nachweis der Existenz Gottes. Und in der Tat vermag die Phänomenologie nicht irgendeinen Existenzaufweis oder -nachweis zu liefern. Sie will es ja auch gar nicht. [66]) Die Argumentation Geigers trifft aber Schelers Positionen nicht, weil dieser den transzendentalen Gesichtspunkt der Husserlschen Phänomenologie ausgeschieden hat und ontologisch verfährt. Die Schelersche Religionsphilosophie

---

[63]) S. Encyclica Aeterni Patris vom 4. August 1879 und das Sendschreiben Motu proprio vom 1. Oktober 1910.

[64]) J. Geyser, Augustin und die phänomenologische Religionsphilosophie der Gegenwart, 155—167, 181 ff., M. Schelers Philosophie der Religion, 30, 32, 50 f.; Grützmacher, Kritiker und Neuschöpfer der Religion im 20. Jahrh. 79 f.; Jelke, Religionsphilosophie 150 ff.; Kreppel, Die Religionsphilosophie M. Schelers, 7 ff.; Lennerz, Schelers Konformitätssystem, 93 ff.; Troeltsch, Ges. Schriften, III, 603 ff.

[65]) Die Wissensform u. d. Ges., 84 Anmerk.

[66]) Husserl, Log. Unters., Ideen.

ist realistisch und von jeder idealistischen Einstellung — wie tatsächlich ja die Phänomenologie Husserls zu charakterisieren ist — weit entfernt.

Anerkannt wird der Schelersche Versuch der Religionsbegründung von Joh. Hessen, H. Getzeny und Joh. Heber.

Joh. Hessen [67]), der schon früh und mit Wärme für die Selbstbegründung der Religion eingetreten ist und in ihr mit Recht ein Zurückgreifen auf unvergängliche augustinische Gedanken sieht, erkennt die Schelersche These auf Grund der eigentümlichen unmittelbaren Gewißheit des religiösen Erlebnisses grundsätzlich an, vermißt aber an ihr die klare Scheidung von irrationalem Erlebnisgehalt und dessen begrifflicher Fixierung [68]) und sucht die Selbstbegründung der Religion durch eine philosophische Rechtfertigung ihres Wahrheitsanspruches zu ergänzen.

Auch H. Getzeny [69]) hält es für eines der großen Verdienste Schelers, daß er die Eigenart und Eigenständigkeit der Religion für immer klar dargelegt habe, und zwar nicht durch sekundäre Ableitungen, sondern durch einfachen Aufweis der Tatsachen [70]). Es müsse — wie Scheler zeige — wenigstens eine Ahnung von der göttlichen Wesenheit aufgegangen sein, damit die Gottesbeweise ihre Erfüllung erhielten [71]). Er erkennt also die Grenzen der Fremdbegründung an und sieht demnach die Möglichkeit der Erfüllung der Ansprüche auf Begründung der Religion nur in der Selbstbegründung gegeben.

Joh. Heber kommt in seiner Schrift „Die phänomenologische Methode in der Religionsphilosophie" mit der Phänomenologie — zu deren bedeutendsten Vertretern ja Scheler zählt — zu dem Ergebnis, daß „die Religion eine selbständige, unreduzierbare Größe", die „nicht identisch mit auf Erkenntnis gerichteten geistigen Funktionen" [72]) sei und auch der Ethik nicht angegliedert werden könne. Darum müsse die Religionsphilosophie gleichberechtigt neben Metaphysik, Ethik und Ästhetik stehen als selbständige Disziplin. Die Forderung der Eigenständigkeit der Religionsphilosophie wird also erhoben mit Bezugnahme auf die Eigenständigkeit der Religion selbst. Wird diese aber unreduzierbar genannt, dann bedeutet das, daß sie durch kein anderes Gebiet begründet werden kann.

In der späteren Schrift „Das Problem der Gotteserkenntnis in der Religionsphilosophie M. Schelers" nimmt Heber speziell zu Scheler Stellung. Er sieht in der Einbeziehung der besonderen materialen Gegebenheiten der Religion bei der Neubelebung der herkömmlichen Gottesbeweise ein besonderes Verdienst Schelers. „. . . ist es nicht auch selbstverständlich",

---

[67]) Joh. Hessen, Augustinus und seine Bedeutung für die Gegenwart; Die Religionsphilosophie des Neukantianismus; Die Weltanschauung des Thomas von Aquin; Erkenntnistheorie; Augustins Metaphysik der Erkenntnis. Vergl. Literaturangabe.

[68]) Religionsphilosophie des Neukantianismus, 114, Anmerkung.

[69]) Heinrich Getzeny, Vom Reich der Werte; Um die Religionsphilosophie M. Schelers, Hochland XXI, I, 583 ff.

[70]) Getzeny, Um die Religionsphilosophie M. Schelers, 589.

[71]) ebda., 591. [72]) p. 56.

fragt er, „daß die Religion ihren Wahrheitsbeweis innerhalb ihrer selbst führen muß und ihn nicht von einer außerhalb stehenden Instanz zu Lehen tragen kann? Es ist der „innerreligiöse Gottesbeweis", der allein ein tragendes Fundament der Religion bieten kann" [73]).

Auch wir sehen den Schelerschen Versuch der Begründung der Religion als gelungen an. Es war ein großer Wurf Schelers, daß er nach dem Aufweis der besonderen religiösen Erlebnisart — deren Existenz und Wesen niemand bezweifeln wird — seine realistische Erkenntnistheorie für die religionsphilosophische Arbeit heranzog und benutzte. Erkennt man den Satz vom Realitätsanspruch aller Urgegebenheiten an — unsere Zeit neigt in immer steigendem Maße dazu, diese These gelten zu lassen —, ist man ferner der Tatsache, daß das religiöse Bewußtsein im religiösen Akt Urgegebenheiten schaut — und wer kann leugnen, daß ein Wert wie der der Heiligkeit eine Urgegebenheit ist? — also ist man dieser Tatsachen sicher, dann ist die Ablehnung oder Bestreitung der Gewißheit des religiösen Bewußtseins ein Nonsens. — Es muß aus der Art der Gewißheit und aus der Art ihrer Erlangung dann natürlich mit Notwendigkeit folgen, daß nur der, der den religiösen Akt vollziehen kann, die Wesensbestände der Religion sieht und hat, daß die Begründung der Religion daher nie durch eine außerreligiöse Gegenstandssphäre erfolgen kann und die Religion also bei ihrer Begründung immer bei sich selbst bleibt.

Dieser These entgegengesetzt ist die Religionsbegründung des Thomismus. Schwerwiegende Bedenken lassen sie problematisch erscheinen. — Es zeigte sich, daß Thomas den Glauben als einen Akt des Intellektes auffaßte, daß er einen genuin religiösen erfahrungspendenden Akt nicht kannte und der Meinung war, die Grundlagen der Religion könnten in stringenter Weise von der Vernunft begründet werden.

Aber „ob wir die großen Propheten des alten Bundes ins Auge fassen, ob wir die neutestamentlichen Schriften studieren oder uns in die Mystik vertiefen: überall zeigt sich uns, daß jene Haltung der Welt und dem Leben gegenüber, die wir als religiösen Glauben bezeichnen, in ihrem eigenen Wesen verfehlt wird, wenn man sie intellektualistisch deutet. Der Glaube erscheint überall als eine vorwiegend irrationale und emotionale Kraft, als ein neues Leben, das aus den Tiefen der Persönlichkeit hervorquillt und jenseits der intellektuellen Sphäre liegt." [74]) Es kann kein Zweifel sein, daß diese Auffassung von der Quelle der Religion den Tatbestand viel besser trifft und das Unzutreffende der thomistischen Begründung evident an den Tag bringt.

Auch die thomistische These von der Allgemeingültigkeit und Stringenz der Beweise für das Dasein Gottes entspricht nicht den Tatsachen. Wenn diese Behauptung zuträfe, dann könnte es bei gebildeten Menschen keine Ablehnung und Verachtung der Religion, keine Gleichgültigkeit ihr gegenüber geben. Die Wirklichkeit zeigt aber diese Tatsache. Man findet, „daß

[73]) p. 101 f. [74]) Joh. Hessen, D. Weltansch. d. Th. v. Aqu., 144

Menschen von starker Religion in der Regel nichts weniger als aufgeklärte oder für Aufklärung interessierte Leute sind", [75]) daß es sich also bei ihnen um Menschen handelt, denen die intellektualistische Art des Gottfindens und Gotterkennens fern, wenn nicht gar unmöglich ist. Es ergibt sich also, daß die Wirksamkeit der Gottesbeweise viel niedriger anzusetzen ist, als es Thomas getan hat, „obwohl sie" — wie Scheler sagt — „leichter sind als der Pythagoräische Lehrsatz." [76])

Als weitere Schwierigkeit muß die Problematik der Gottesbeweise ins Auge gefaßt werden. Thomas selbst hat den ontologischen Gottesbeweis ablehnen müssen (S. c. gent., cap X). Später hat Kant die Hauptargumente des Thomas seiner Kritik unterzogen und ihre Problematik ins hellste Licht gesetzt. [77]) Es wird noch gezeigt werden, daß neben den Mängeln, die Kant aufdecken konnte, noch andere Fehler in der Thomistischen Argumentation stecken, die sich auf die Wertseite des Göttlichen beziehen.

Nicht einwandfrei ist die Bestimmung des Verhältnisses von Religion und Philosophie bei Thomas, das als Abhängigkeitsverhältnis dargestellt wird. Wenn diese Verhältnisbestimmung das Phänomen träfe, dann müßte es doch notwendig so sein, daß der religiöse Mensch nicht nur philosophisch interessiert, sondern sogar philosophisch aktiv und produktiv, daß ihm große Hochachtung vor der Vernunft als dem Medium seiner Gotteserkenntnis zu eigen wäre. In Wirklichkeit empfindet aber gerade der Religiöse eine Spannung zwischen Glauben und Erkennen, zwischen Religion und Philosophie (Paulus, Tertullian, Augustin, Luther, Kierkegaard). — Diese Verhältnisbestimmung würde, wenn sie richtig wäre, ferner erfordern, daß der Philosoph immer ein besonders hohes Maß an Religiosität zeige, mit Notwendigkeit zur Religion komme. Auch das trifft bei weitem nicht immer zu.

Es ist hier weiterhin der Gefahren zu gedenken, die diese Verhältnisbestimmung von Religion und Philosophie nach sich zieht. Zunächst nämlich besteht die Gefahr einer Verabsolutierung eines philosophischen Systems, hier des aristotelisch-thomistischen. Damit soll durchaus kein abwertendes Urteil über dieses System gesprochen sein — es hat wie jedes andere seine unersetzlichen und unaufhebbaren Werte —, aber gerade diese Tatsache muß bedenklich machen: Denn wenn jede Weltauffassung ihre je besonderen Werte hat, und wenn — wie Dilthey zeigte — jede eine je andere Auffassungsweise des Seins darstellt, dann ist die Verabsolutierung e i n e s Systems identisch mit dem Verlust von Wahrheiten, die ebenso zur ädaquaten Erkenntnis der Welt gehören wie die des verabsolutierten Systems. Zugleich aber entwertet man mit der thomistischen Position die Religion: Die Möglichkeit der Akzeptierung religiöser Wahrheiten hängt dann nämlich ab von der Anerkennung des einen philosophischen Systems, und

---

[75]) H. Scholz, Religionsphilosophie, 288. [76]) Scheler, V. E. i. M. 576.

[77]) Kant, Kr. d. r. V., Elementarlehre II. Teil, 2. Abt., 3. Hauptstück, 4.—7. Abschnitt.

man postuliert damit die Abhängigkeit religiöser Erkenntnisse von profanen. — Damit zusammen hängt eine zweite Gefahr: Solange das philosophische Denken einer Epoche gleichsam das Unisono der einen kanonisierten Philosophie darstellt, hat die Religion von dieser Kanonisierung nur Vorteile. Anders aber wird es sein, wenn die philosophische Kritik sich des Systems bemächtigt. Dann bedeutet seine Entwertung eine Entwertung der Religion. Johannes Hessen führt in seinem Buche „Thomas von Aquin und seine Bedeutung für die Gegenwart" A. Messer und J. M. Verweyen als Exempel für diese Gefahr an, da durch die „Verquickung von Religion und Philosophie und den damit gegebenen Intellektualismus" (S. 150, vergl. auch Erkenntnistheorie, S. 145) die Preisgabe des Gottesglaubens bedingt wird.

Endlich muß noch eingegangen werden auf eine axiologische Frage. Thomas hat das Spezifische des Wertseins des Göttlichen nicht erkannt. Daß Gott summum bonum ist, weiß er, daß es aber einen besonderen religiösen Wert, den Heiligkeitswert gibt, der in keiner Sphäre des Seins außer in der göttlichen vorkommt, das hat er nicht gesehen. Der Beweis für dieses Übersehen eines der wichtigsten Wesensmerkmale Gottes kann aus seinen Gottesbeweisen erbracht werden: Nach den Konklusionen, daß es ein primum movens und eine prima causa geben müsse, schreibt er: „Und dieses nennen Alle Gott." Dieser Satz ist falsch. Thomas „übersieht, daß das „erste unbewegte Bewegende" und die „erste Ursache" rein kosmologische, Gott dagegen rein religiöse Wesenheit ist. Jene sind wertfreie Größen, während Gott nicht nur ens realissimum, sondern auch summum bonum, höchster Wert ist" [78]). Auch diese Verkennung des genuin religiösen Wertes konnte nur erfolgen durch die intellektualistische Einstellung des Thomas. Hätte er in seiner Religionsbegründung das Emotionale und Irrationale berücksichtigt oder berücksichtigen können, dann hätte ihm diese Sphäre des Göttlichen sichtbar werden müssen. Seiner intellektualistischen Betrachtungsweise mußte sie verschlossen bleiben, denn der Verstand ist für Werte „so blind wie Ohr und Hören für die Farben" [79]).

Fragt man nach dem proton pseudos der thomistischen Religionsbegründung, dann ergibt es sich, daß ihr Intellektualismus die Ursache all der Mängel, die wir anführten, ist. Wenn es ein religiöses Erlebnis der Art gibt, wie es Scheler beschreibt — und es kann nicht zweifelhaft sein, daß Schelers Deskription das Phänomen trifft —, dann ist es unmöglich, daß das Dasein Gottes erschlossen werden muß, ebenso unmöglich wie das Erschließen irgendeiner Gegebenheit der taktilen oder optischen oder akustischen Sphäre. Erscheinungen, Phänomene — zu denen auch die Sphäre Gottes gehört — sind nicht erschließbar, sondern nur erlebbar. Sie müssen erscheinen und gesehen werden, müssen ein „Organ" affizieren, und der Verstand ist bei ihrer Erfassung unbeteiligt und muß seinem Wesen nach

78) Joh. Hessen, Th. v. Aqu., 142.

79) M. Scheler, Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik, 262.

unbeteiligt daran sein. Wird aber ein Phänomen auf eine Weise sui generis erfaßt, dann ist die Wahrheit seiner Erkenntnis unableitbar von allen anderen Arten des Erkennens. *Die Erkenntnis der Sphäre des Göttlichen ist aber eine Erkenntnis sui generis und demnach unableitbar von allen anderen Erkenntnismodi, d. h., die Religion begründet sich selbst*

B. Die Selbstbegründung der Religion nach J. Volkelt

1. Phänomenologie der Religion

Johannes Volkelt hebt gleich am Anfang seiner feinsinnigen und schönen Rede „Was ist Religion?" die Sonderstellung der Religion hervor. Er wendet sich gegen den seinerzeit herrschenden Mißbrauch, der die Religion zu einem der Wertgebiete rechnete, für die allgemein angenommene sprachliche Ausdrücke bestehen wie Sittlichkeit, Kunst, Wissenschaft, Philosophie und der somit auch die Religion mit Hilfe eines dieser Gebiete zu begründen suchte. Aber „die Sache steht . . . so, daß, wenn von Religion ernsthaft und vollgültig die Rede sein soll, damit ein unzweideutig eigenartiges Werterlebnis, eine Innenerfahrung von eigentümlicher Qualität bezeichnet werden muß" [1].

Was macht die Religion zu einem „unzweideutig eigenartigen Werterlebnis", zu einer „Innenerfahrung von eigentümlicher Qualität"? Es ist das intuitive Erleben, „. . . dasjenige Erleben, welches einen übererfahrbaren Inhalt unmittelbar zu erleben überzeugt ist" [2] und glaubt, desselben trotz seiner Erfahrungstranszendenz „. . . dennoch unmittelbar, also nicht erst durch schließendes Denken, gewiß zu sein . . ." [2], denn es „liegt das Eigentümliche des religiösen Erlebens darin, daß wir in unmittelbarer, also nicht erst durch Denken, Schließen, Beweisen vermittelter Weise eines ins Unerfahrbare hineinreichenden Inhalts inne werden" [3].

Das menschliche Leben ist nun voll der Arten intuitiver Gewißheit: Intuitiv ist die Sinneserkenntnis, die Erkenntnis des Fremdich, die Erkenntnis des eigenen Ich, die moralische und ästhetische Erkenntnis. Es ist aber „. . . in vielmillionenfacher Weise bezeugt, daß eine durchaus eigenartige intuitive Gewißheit dort vorhanden ist, wo der Mensch unmittelbar dessen gewiß ist, sich in Einheit mit dem Unendlichen, mit dem Absoluten, mit dem tiefsten Grund alles Seins, mit dem Ewig-Einen zu fühlen'" [4], also im religiösen Erlebnis. Aus der Eigenart dieser Gewißheit ergibt sich klar der Unterschied der religiösen von den anderen Arten der intuitiven Erfahrung, etwa der moralischen oder ästhetischen, denn „. . . diejenigen, die diese Tatsache (sc. des „religiösen Gewißheitserlebnisses" [5]) in sich erleben, erfahren etwas wesentlich Anderes, als in der moralischen oder

---

1) Volkelt, Was ist Religion?, 6. 2) ebda., 10. 3) ebda., 10. 4) ebda., 12 f.
5) ebda., 12.

ästhetischen Intuition erfahren wird . . ." [6]), und „man raubt der religiösen Gewißheit ihren Nerv, wenn man sie . . . lediglich in ein eigentümlich tief und weihevoll erregtes Innenleben setzt und ihr alle Gegenstandsbestimmung nimmt. . . . . das religiöse Gefühl ist . . . . von geradezu überwältigender Gegenständlichkeit" [6]).

Volkelt determiniert also das religiöse Erlebnis ebenso, wie es später Scheler tat: Es ist eine unmittelbare, intuitive, unableitbare Erfahrung, die anderen Erfahrungsarten als gleichbedeutend und als gleichwertig an die Seite gestellt wird.

Der Gegenstand des religiösen Erlebnisses wurde schon in einem der vorigen Zitate als Unendliches, Absolutes, als tiefster Grund alles Seins und als Ewig-Eines charakterisiert. Anderswo — auch eine solche Stelle haben wir angeführt — heißt das religiöse Erlebnis ein „Werterlebnis". Demnach muß seinem Gegenstande neben den soeben angeführten Attributen noch das eines Wertes prädiziert werden. Wir finden also hier dieselben Eigenschaften wieder, die wir ebenfalls schon bei Scheler als Eigenschaften Gottes aufgezeigt fanden. — Da es unmöglich ist, daß man sich mit Unverwandtem, mit wesentlich Anderem als in Einheit stehend erlebt — wie es ja im religiösen Erlebnis geschieht — kann Gott — in Anbetracht dessen, daß wir Menschen bewußte, seelische, geistige Wesen sind — nicht als unbewußt, unseelisch, ungeistig gedacht werden. Er muß — wenn wir hier einmal einen treffenden Schelerschen Ausdruck gebrauchen dürfen — „Geistperson" sein. Denn „nur auf dem Standpunkt des Monismus des Geistes läßt sich das religiöse Grunderlebnis realisieren" [7]). Zu den angeführten Attributen Gottes kommt also noch das seiner Geistigkeit hinzu. —

Fassen wir zusammen, so zeigt sich, daß die Volkeltsche Religionsphänomenologie dieselben Feststellungen macht, die auch die Schelersche hat machen müssen: Hier wie dort wird das religiöse Erlebnis als unmittelbar, intuitiv, unableitbar beschrieben und sein Gegenstand als ein unmittelbar gegebener und unableitbarer Wert aufgewiesen, dessen Existenz dem Erlebenden unmittelbar gewiß ist.

2. Die Begründung der religiösen Selbstgewißheit durch J. Volkelt

Es ist für Volkelt klar, daß die Intuition allein nicht genügt, damit die Wahrheit der Religion verbürgt sei. Denn „aus bloßen Intuitionen, aus bloßem inneren Erleben, aus bloßem Persönlichkeitsdrang, aus bloßem Wollen und Tun vermag sich keine Weltanschauung, die auf objektive Bedeutung Anspruch erhebt, zu gestalten" [8]). Aber auch für den Religiösen würde es ein bedeutender Gewinn sein, „wenn die intuitive religiöse Gewißheit in theoretischen metaphysischen Erörterungen eine Bestätigung und Bekräftigung fände" [9]). Volkelts Absicht ist also die, neben der Selbstbegründung der Religion, die mit der Tatsache des religiösen Erlebnisses

[6]) ebda., 13. [7]) ebda., 15. [8]) ebda., 20. [9]) ebda., 18.

und seiner Evidenz gegeben ist, noch eine philosophische Begründung zu versuchen.

Er glaubt, in der Weise „logischen Abwägens"[10]), „kritisch-induktiver" und „hypothetisch-abwägender" Besinnung die Bestätigung der Gegebenheiten der religiösen Erfahrung finden zu können. Diese Bestätigung muß für ihn daraus hinauslaufen, daß der Monismus des Geistes anerkannt werden kann. Schwerwiegende Gründe scheinen ihm auf diesen Monismus zu deuten: Der absolute Wert, den der Religiöse erlebt, ist allem Sein vorzudenken, denn alles Sein empfängt erst von ihm Halt und Inhalt, und die Gesamtwirklichkeit ist nichts Anderes als die Selbstverwirklichung des absoluten Wertes. Dieser metaphysische Satz ist die Grundthese für eine Auffassung, die, wie der Monismus des Geistes, die ganze Welt durchgeistigt sieht. Wenn er anerkannt wird, so muß konsequenterweise gefolgert werden, daß alles Sein in einem absoluten Selbstbewußtsein wurzelt, denn „ein absolutes Sollen zu denken, ohne zugleich ein absolutes Bewußtsein mitzudenken, für welches dieses Sollen besteht, halte ich für unmöglich. Das Selbstverwirklichen des absoluten Wertes kann nur als sich selbst wissend, als sich selbst sehend geschehen"[11]). — Als zweiten Gedanken zieht Volkelt den der Unmöglichkeit der Herkunft des Bewußten aus dem Nichtbewußten, den er für unwiderlegt hält, heran, um mit ihm die Idee des Monismus des Geistes zu stützen. So — glaubt er — werde die Religion gekräftigt und gestärkt aus dem Gedankengut der großen Philosophen der Vergangenheit, von denen er besonders Fichte und Hegel als für diesen Zweck geeignet ansieht.

3. Zur Würdigung der Volkeltschen Selbstbegründung der Religion

Der Volkeltsche Befund der phänomenologischen Analyse der Religion stimmt mit dem Schelerschen fast völlig überein. Zum Unterschiede von Scheler, der der philosophischen Begründung der Religion nur sehr wenig Wert beimaß, unternimmt aber Volkelt, nachdem er die Selbstbegründung der Religion dargestellt hat, eine philosophische Begründung derselben. Die Gefahren einer solchen Religionsbegründung durch die Philosophie (Metaphysik) sind uns bekannt, doch ist die Gefahr hier weniger flagrant, weil die Begründung der Religion durch Metaphysik erst geschieht, nachdem die Tatsache der Selbstbegründung sichergestellt ist. Auf einem ähnlichen Wege bewegt sich ja auch Scheler, wenn er unter Voraussetzung des vollzogenen religiösen Erlebnisses den Gottesbeweisen eine Berechtigung einräumt.

Jedoch darf nicht übersehen werden, daß der Versuch Volkelts, neben der Selbstbegründung der Religion noch eine philosophische Begründung derselben zu geben, nicht ganz den Gefahren einer solchen Religionsbegründung zu entgehen vermag. Es handelt sich zwar bei ihm im Wesentlichen dabei um die Stärkung der Gewißheit von der Existenz Gottes, aber es

[10]) ebda., 18, 19. [11]) ebda., 21.

liegt ihm zugleich seine These vom Monismus des Geistes so sehr am Herzen, daß die Absicht, diese These zu bekräftigen, oft die der Stärkung der Gewißheit vom Dasein Gottes zu überwiegen scheint. An der metaphysischen Idee eines Monismus des Geistes liegt aber dem religiösen Bewußtsein zunächst gar nichts, sie vermag auch die religiöse Gewißheit nicht zu stützen. Bezeichnenderweise fehlt in der ganzen Schrift Volkelts ein für die Religion so charakteristischer Begriff wie der der Offenbarung völlig, und der Begriff „Gott" wird nur einige wenige Male genannt. Ein latentes Abgleiten zur Deutung und Bekräftigung einer philosophischen Religion, die weit entfernt ist, die echte Religion zu sein, scheint uns unverkennbar. Auch der Satz „In der immer reineren Ausgestaltung der Religion zur Religion des absoluten Geistes scheint .... das Heil der Religion zu liegen"[12], zeigt, daß der Metaphysiker Volkelt dem Religionsphilosophen Volkelt die Kreise stört: Wenn ein intuitives „Gewißheitserlebnis von überwältigender Gegenständlichkeit" das Wesen der Religion ausmacht, dann kann man doch nicht die Religion „ausgestalten"! Man kann dann doch nur das Erlebnis hinnehmen, sich ihm öffnen, man kann es stützen und vor der Vernunft rechtfertigen — auch mit Hilfe der Metaphysik — aber man verläßt das Gebiet des Eigentümlich-Religiösen, wenn man es zu einer metaphysischen Theorie — wie doch der Monismus des Geistes oder die „Religion" des absoluten Geistes zweifellos eine darstellt — ausgestalten will.

Wir können also behaupten: Die Phänomenologie des religiösen Aktes ist bei Volkelt treffend. Seiner Charakterisierung dieses Aktes nach begründet sich die Religion selbst, weil sie Eigengewißheit hat. Die Begründung der Religion mittels der Metaphysik vermag zwar ebenfalls die Wahrheit der Religion darzutun, vermeidet aber nicht ganz die Gefahren einer solchen Begründung.

---

12) Volkelt: Was ist Religion? 24.

C. Die Selbstbegründung der Religion nach Konstantin Österreich

1. Die Phänomenologie der Religion

Österreich hat seine in der Arbeit „Die religiöse Erfahrung als philosophisches Problem“ vertretene Auffassung über die Religion am Studium griechischer, hellenistisch-jüdischer und christlicher Mystik, also an einem Sondergebiet der Religion, das durch besondere Gemütszustände und Erfahrungen ausgezeichnet ist, gewonnen. Aber auch die Mystik gehört zur Religion, und eben als eine besonders gesteigerte Form des religiösen Lebens läßt sie die Spezifika der religiösen Erfahrungsart viel besser sehen, als die gewöhnliche Art der Religiosität es kann. Wegen der nahen Verwandtschaft von Religion und Mystik — Otto sieht zwischen ihnen nur einen Intensitäts- und Gradunterschied [1] — werden wir wie Österreich selbst im Folgenden auch dann von „Religion“ reden, wenn eine Feststellung an der Mystik gewonnen worden ist, also zunächst auch nur für die Mystik gilt.

Die erste wichtige Feststellung Österreichs ist die der besonderen Art der religiösen Erfahrung. Sie ist zwar „... eine Erfahrung von im Grunde derselben Art, wie wir sie von Farben und Tönen besitzen“ [2], wird also — wie es schon Scheler tat — jeder anderen Art der Erfahrung als gleichwertig und gleichartig an die Seite gestellt, aber sie gehört zu den Erfahrungen, „... in denen bis zu einem gewissen Grade neuartige psychische Vorgänge auftreten. ... Menschen mit Gotteserfahrung kennen Bewußtseinsinhalte, die wir nicht kennen, ... erleben Werte von einer Werthoheit, zu denen das normale [3] Individuum nicht emporsteigt.“ [4] Österreich nennt diese Erfahrungen sogar „anormale psychische Zustände“ [5], eben weil — so interpretieren wir — sie im gewöhnlichen psychischen Geschehen nicht vorkommen und die Psychologie sie nicht kennt (wenn wir von der jungen Religionspsychologie absehen). — Das religiöse Wert-

1) s. „West-Östliche Mystik“, 2. Auflage, München 1929.

2) „Die religiöse Erfahrung als philosophisches Problem“, S. 16.

3) Normal ist das Individuum mit nur gewöhnlicher Erfahrung.

4) ebda., 18; vergl. „Das Problem, ... ob die religiösen Menschen mit angeblicher Gotteserfahrung neue Inhalte im Bewußtsein erleben, kann soweit mit Ja beantwortet werden, als die Werterlebnisse, die sie haben, qualitativ neu sind gegenüber dem normalen Leben: sie sind von höherem Wertgehalt. Ihr Umkreis an Bewußtseinsinhalt ist wirklich größer geworden, und die Psychologie muß hier wohl eine neue Schicht von Inhalten aufstellen: Die Göttlichkeitswerte“, S. 21.

5) ebda., 18.

erlebnis hält er nicht nur durch seine Intensität, sondern vor allem durch die „Wertstufe, die unendliche Hoheit und Reinheit, die ihm zu eigen ist" [6]) für charakterisiert. Es handelt sich dabei um „qualitative Momente, die den Gefühlen selbst zu eigen sind, nicht etwa um Wertprädikate, die ihnen zuerteilt werden erst auf Grund irgendeiner weiteren Überlegung . . ., sondern rein als Gefühle kommen ihnen eigentümliche Momente zu, die wir mit den Worten hoch und niedrig oder gemein bezeichnen." [7]) —. Österreich bestreitet also die Lehre der alten Psychologie, die nur eine Klasse von Gefühlen mit der Lust-Unlust-Polarität gelten lassen wollte: Es gibt nicht nur Intensitätsunterschiede der Gefühle, sondern auch Qualitätsunterschiede. „Die Lust, die aus einem Bilde Raffaels oder einem Dialog Platos auf uns einströmt, ist qualitativ anderer Art als die Lust, die der derbe Geselle in sich erlebt, der ein dralles Dienstmädchen scherzend in den Arm kneift . . . ." [8]) Diese qualitativen Momente der Gefühle, die ihnen ursprünglich zu eigen sind, bestimmen die Wertstufe der Gefühle und gestatten es, Rangverhältnisse aufzustellen. Die Gefühle nun, die der Religiöse erlebt, sind so hoch, daß sie von den Mystikern als göttlich bezeichnet werden. Auf Grund dieser Erlebnisse glaubt der Religiöse nicht nur an Gott, „. . . . . sondern gibt an, ihn zu erleben, wenn nicht ganz, so doch etwas von ihm. Nicht bloß symbolisch, sondern unmittelbar." [9])

Wegen ihrer Artbesonderheit und „Abnormität" ist es auch nicht möglich, diese religiösen Erlebnisse nachzuerleben, wenn man sie nicht selbst schon erlebt hat: „. . . . wirklich nacherlebbar sind für den nicht auf solche Höhen des religiösen Lebens Emporgestiegenen . . . . diese psychischen Fakta nicht völlig, nur an die untere Randzone können wir in der Nachfühlung heran." [10]) Übertragung der Religion auf Andere ist daher auch nicht durch Argumentation oder Raisonnement zu erreichen, sondern nur durch Hervorbringung eines gleichartigen Ichzustandes im Anderen. [11])

Das religiöse Erlebnis ist also auch für Österreich eine intuitive, unmittelbare Erfahrung, die dem gewöhnlichen psychischen Geschehen gegenüber neu ist und auch völlig neue Objekte erfaßt, deren Existenz dem Erlebenden unmittelbar gewiß ist.

Damit vertritt also auch Österreich die These der Selbstbegründung der Religion.

2. Der Versuch der Begründung der Selbstgewißheit der Religion

„Alle Religiosität hat ein Überzeugtsein . . . . von transzendenten Tatbeständen zur Voraussetzung" [12]). Diese Überzeugung äußert sich in „Glaubensakten". An ihnen setzt der Kampf gegen die Religion ein, indem

---

[6]) ebda., 19. [7]) ebda., 20. [8]) ebda., 20. [9]) ebda., 15. f. etwas geändert.
[10]) ebda., 25. [11]) ebda., 36, Anmerkung. [12]) ebda., 30.

man nämlich den Glaubensinhalt widerspruchsvoll, unmöglich, unbeweisbar und unwahrscheinlich nennt. Das Denken ist zu solchen Einwänden berechtigt, denn als Akte des Für-wahr-haltens unterliegen die Glaubensakte den logischen Normen. Jedes Urteil ist der Kritik der Erkenntnis eben preisgegeben.

Nun bestimmt Österreich das religiöse Urteilen als ein „Urteilen ohne das Bewußtsein hinreichenden Grundes“ [13]). In dieser Sachlage bleibt dem Religiösen keine andere Möglichkeit als die „faktische Rettung“ [14]) des Glaubens, die darin besteht, „daß der Glaube festgehalten wird, auch wenn ihn die Kritik als unerweisbar aufdeckt“ [15]).

Österreich selbst ist von solcher Unerweisbarkeit des Glaubens nicht überzeugt, sondern versucht, Gründe für seine Berechtigung beizubringen. Auch er aber versucht die Rechtfertigung des Glaubens nicht mit den Mitteln der Erkenntnistheorie, wie es ja seine Charakterisierung des religiösen Erlebnisses leicht ermöglicht hätte, sondern wie Volkelt bedient er sich zur Lösung dieser Aufgabe metaphysischer Gedankengänge und einer axiologischen Überlegung.

Er beantwortet die Frage nach der Möglichkeit einer intimen Wechselbeziehung mit Gott, wie sie im religiösen Erlebnis vorliegt, die Frage also, die das Problem des Daseins Gottes, die Kernfrage aller Religion, impliziert, so, daß er ihre Plausibilität als ziemlich hoch ansetzt. Die Überzeugung, daß die Organismen nicht Produkt der anorganischen Natur sein könnten, sondern als Resultate von Faktoren aufgefaßt werden müßten, deren Wirksamkeit uns nach Analogie psychogener Vorgänge, menschlicher Trieb- und Willenshandlungen verständlich werden könne, mache die Einwirkung solcher höheren Potenzen auch auf das Bewußtsein plausibel, so daß sich die Überzeugung religiöser Menschen, mit einer transzendenten Realität in Beziehung zu stehen, wohl in eine solche Auffassung des Lebens und der Welt einfüge.

Als Analogieschluß hat der soeben dargestellte Gedankengang natürlich nur Wahrscheinlichkeitsgeltung und reicht darum nicht zu, der Religion ein Existenzrecht neben den allgemein anerkannten und allgemeingültig begründeten Gebieten der Wissenschaft, der Kunst, der Sittlichkeit zu geben. Das einzige Mittel, das imstande sei, ihr dieses Recht zu verleihen, ist nach Österreich die Berufung auf den inneren Wertgehalt der Religion. Denn wie jedes der Gebiete Wissenschaft, Sittlichkeit, Kunst „. . . sein Existenzrecht in dem eigentümlichen Wertgehalt, den es birgt . . . .“ [16]) hat, so müsse auch die Religion das ihre aus ihrem Wertgehalt, der ja ein ganz neuartiger und eigenartiger ist gegenüber dem jener Gebiete, beziehen. Einen ähnlichen Gedankengang werden wir im Folgenden noch bei der Behandlung der Religionsphilosophie H. Scholz' darzustellen haben, den Gedanken, daß die Philosophie nicht verzichten dürfe auf eine einzige Wahrheit und auch nicht — wie wir hinzufügen

---

13) ebda., 35. 14) ebda., 35. 15) ebda., 35. 16) ebda., 36.

dürfen — auf einen einzigen Wert, am wenigsten, wenn er — wie hier — der höchste ist.

Österreich versucht also, die Selbstbegründung der Religion, die mit dem Aufweis der Selbstgewißheit des Religiösen, welche durch den religiösen Akt erlangt wird, gegeben ist, mit Hilfe der Metaphysik und axiologischer Gedankengänge zu befestigen. So weist er einerseits die Berechtigung der Überzeugung von der Teilhabe des religiösen Menschen am Göttlichen als denkbar nach und zeigt andererseits die Berechtigung der Religion auf Grund ihres besonderen Wertgehaltes.

3. Kritik der Österreichischen Selbstbegründung der Religion

Man wird nicht daran zweifeln können, daß Österreich das Phänomen der religiösen Erfahrung richtig beschrieben hat. Zwischen seiner Darstellung und den Deskriptionen Schelers und Volkelts besteht Übereinstimmung im weitesten Sinne, und schon solche Synopsis berechtigt zu der Annahme, daß sie das Phänomen treffe.

Doch kann leicht der Eindruck aufkommen, daß in der rationalen Begründung der Selbstgewißheit des Religiösen Österreich sich selbst widerspreche: Man kann es nicht anders als einen Widerspruch nennen, wenn er einerseits das religiöse Urteilen als ein Urteilen ohne das Bewußtsein hinreichenden Grundes bezeichnet, andererseits aber feststellen muß, „daß der Glaube festgehalten wird, auch wenn die Kritik ihn als unerweisbar aufdeckt", wenn er hier die religiöse Erfahrung mit der sinnlichen Erfahrung, die uns das Bewußtsein des zureichenden Grundes für den Glauben an die Realität der Außenwelt gibt, nahezu identifiziert und doch dort ihr die Fähigkeit, dieses Bewußtsein zu vermitteln, bestreitet.

Doch *scheint* es sich hier nur um einen Widerspruch zu handeln. Ist es schon sachlich völlig unmöglich, ein Urteil, das ohne zureichenden Grund, ja, mit dem Bewußtsein seiner Fällung ohne zureichenden Grund gefällt worden ist, zu behaupten, so zeigt doch auch die Geschichte jeder Religion, jeder Konfession, jeder Sekte, daß sich der Religiöse immer bemüht hat, seine Urteile, die ihm an sich selbst gewiß sind, weil er der Realität ihrer Gegenstände durch die „überwältigende Gegenständlichkeit" (Volkelt) ihrer Erfahrungen sicher ist, vor jedem Außenstehenden als wohlbegründet darzustellen. Überzeugend sind in dieser Hinsicht die Bemühungen um die Gottesbeweise. Bewiesen werden kann aber — nach Scheler — nur etwas, das schon gefunden ist. Und der gefundene Gegenstand ist der zureichende Grund für das Urteil, das ihn als seiend beurteilt. — Wie aber könnte der religiöse Glaube festgehalten werden, wenn er als unbegründet und unbegründbar sich erwiese? Wenn er vor der Vernunft sogar als absurd stehen muß? Man kann nicht faktisch retten,

was theoretisch verloren ist! So ist denn auch die theoretische Rechtfertigung des Glaubens, die Österreich liefert, durchaus kein späteres Hinzufügen eines zureichenden Grundes zu einem unbegründeten Glauben, sondern theoretische Explikation des praktischen Glaubens, der implizite schon die Überzeugung von der „Schöpfung", auf die hin ja die metaphysische Festigung des Glaubens durch Österreich tendiert, enthält. Was dem Religiösen auf Grund seiner Erfahrung an sich selbst gewiß ist, das erfährt hier nur seine metaphysische und logische Auswicklung, die den Unreligiösen zur Anerkennung der religiösen Urteile als begründeter Urteile veranlassen soll. Man wird also den Satz, daß das religiöse Urteilen ein Urteilen ohne das Bewußtsein zureichenden Grundes sei, so interpretieren müssen, daß man sagt, das Bewußtsein des zureichenden Grundes fehle, der Grund selbst aber sei vorhanden, nur ermangle dem Nichtreligiösen die Einsicht in das Vorhandensein dieses Grundes, so daß ihm die Berechtigung des Glaubens durch eine philosophische Begründung dargetan werden müsse.

Ein direkter Widerspruch aber liegt hier vor: Mit Recht sieht Österreich die religiösen Werterlebnisse an „intellektuelle Unterlagen", an „Glaubensdenkakte", an eine „Glaubensform" gebunden. Wenn er aber diese intellektuellen Unterlagen die „Voraussetzung" jener Werterlebnisse sein lassen will (s. S. 30), dann steht das im Widerspruch zu seinen Prämissen. Die Unmöglichkeit dieser These wird an folgender Analogie klar: Auch unsere sinnliche Erfahrung ist an Denkakte gebunden. Absurd aber wäre es, diese Denkakte, die erst zum Material der Erfahrung hinzu kommen, zur Voraussetzung der sinnlichen Erfahrung machen zu wollen.

Es steht unbezweifelbar fest: Wenn es das religiöse Erlebnis gibt, das Österreich beschreibt, das er nach einem Satze Henri Bergsons, den er sich zu eigen macht, als sui generis bezeichnet, dann muß jedes religiöse Urteil primär aus dieser Erfahrung stammen, und dann kann nicht irgendein Akt des Denkens Voraussetzung für diese Erfahrung sein. Es ist überhaupt nicht denkbar, daß ein Denkakt Voraussetzung für ein Erlebnis, für eine Erfahrung sein könnte. Man stellt ja die Genese unserer Erkenntnis auf den Kopf, wenn man solches behauptet!

Österreich hat die religiöse Erfahrung als Erfahrung mit der sinnlichen nahezu identifiziert. Danach muß sie als eine materialspendende angenommen werden. Die religiösen Urteile können demnach nur auf Grund dieser Erfahrungen gefällt werden. Stellen wir uns nun auf Österreichs Standpunkt und sehen in den Glaubensdenkakten die Voraussetzung für das religiöse Erlebnis, dann muß zunächst gefragt werden, welches Moment denn das religiöse Urteil zu einem religiösen macht. Alsdann wird zu fragen sein, welchen Inhalt denn diese Urteile haben sollen, da ja Begriffe ohne Anschauung leer sind — ferner, wie man an Gottes Dasein glauben könne, ohne doch zuvor von Gott zu wissen. Man sieht — die These ist unhaltbar: Entweder hat man die Glaubens-

form und bedarf dann nicht des religiösen Erlebnisses, oder man hat das religiöse Erlebnis und muß dann die Glaubensform als spätere Rationalisierung der Erfahrungen des religiösen Erlebnisses ansehen. —

Wenn wir auch die rationale Rechtfertigung der Selbstgewißheit des religiösen Bewußtseins, wie sie Österreich gebracht hat, nur mit Vorbehalten anerkennen können — diese Gewißheit selbst, wie das religiöse Erlebnis sie vermittelt, ist nicht zu bestreiten. Sie beweist, daß dem Religiösen keine Begründung vonnöten ist: *Das religiöse Erlebnis gibt der Religion ihre Selbstgewißheit, und wer es vollziehen kann, ist der Realität seines Gegenstandes auf Grund des Erlebnisses selbst und nur auf Grund des Erlebnisses selbst sicher. Für ihn begründet sich die Religion selbst*, unbeschadet der Tatsache, daß nach dieser Begründung — aber erst *nach* ihr — eine Begründung mit philosophischen Mitteln versucht werden kann und — dem „Anderen", dem Nichtreligiösen zuliebe — auch versucht wird.

D. Die Selbstbegründung der Religion nach H. Scholz

1. Die Phänomenologie der Religion

Religion kann nach Scholz nur Schöpfung des göttlichen Geistes oder Ausdruck eines Gottesbewußtseins sein, das den Offenbarungsbegriff zur Voraussetzung hat. „Es gibt für eine strenge Durchdenkung der ponderablen Religion nur diese beiden konstitutiven Gesichtspunkte“ [1]. Einen vermittelnden Gesichtspunkt oder einen von gleicher Dignität gibt es für Scholz nicht.

Es muß nach einem Datum gesucht werden, das

a) die Entstehung des Gottesbegriffes,
b) die Entstehung des Offenbarungsbewußtseins erklärt,
c) die ponderable Religion von anderen Erscheinungen eindeutig und unverwechselbar zu trennen gestattet.

Wenn dieses Datum ein Denkergebnis wäre, müßte Religion aus Reflexion entstanden sein, was unmöglich ist, weil Reflexion Metaphysik, nicht aber Religion erzeugt [2]. Es kann also nur aus der Erfahrung stammen [3]. Die persönlichen Erlebnisse, welche die Wurzel unserer Erfahrung sind, können uns immer nur Erkenntnisse vermitteln [4]. Religion aber ist mehr als Erkenntnis. Wenn sie also auf Erfahrung beruhen soll, muß diese Erfahrung eine ungewöhnliche sein. [5]

Alles religiöse Denken wurzelt in einem Existenzialurteil. Existenzialurteile aber haben ein Recht nur auf Grund von Objektiverlebnissen. „Folglich muß die religiöse Erfahrung, wenn anders es eine solche gibt, aus einem objektiven Wirklichkeitserlebnis entspringen, denn nur ein solches kann ein objektives Existenzurteil rechtfertigen.“ [6] Daher ist die Ableitung der Religion aus Gefühlserlebnissen, die keine Existenzurteile ermöglichen, abzulehnen. [4]

Die religiöse Erfahrung muß also ihren Ursprung in einem objektiven Wirklichkeitseindruck haben, anders wäre die religiöse Urteilsbildung

---

[1]) Heinrich Scholz, Religionsphilosophie, 43; „Ponderabel . . . ist die und nur diejenige Religion, die sich sowohl durch ihre philosophische Valenz, wie durch ihr eindeutiges Verhältnis zur philosophischen Kritik als ein phaenomenon sui generis darstellt . . .“ (ebda., 145).

[2]) ebda., 149 ff.

[3]) Scholz versteht unter „Erfahrung im primären Sinne des Wortes denjenigen Gehalt unseres Wirklichkeitsbewußtseins, das weder auf Spekulation noch auf Überlieferung, sondern auf persönlichen Erlebnissen aufruht“, 94.

[4]) ebda., 90 ff. [5]) ebda., 96. [6]) ebda., 95. [7]) ebda., 95 f.

unverständlich. Der Wirklichkeitseindruck kann aber nur ein irdischer sein, keineswegs kann er Gotteserfahrung sein. Gotteserfahrung kann er nur auslösen, und dann unterscheidet er sich von allen anderen Wirklichkeitseindrücken dadurch, daß er aufs Intensivste gefühlsbetont, daß er unvergleichlich gehaltvoll und eben darum singulär ist. Er steht den anderen, den weltbewußten, irdischen, natürlichen Erfahrungen als gänzlich Neues, gänzlich Andersartiges gegenüber. Er wird als Durchbrechung des Weltbewußtseins, als unirdische Erfahrung erlebt. Er trägt den charakter indelebilis des Weltfernen und Weltfremden — trotz seiner natürlichen und irdischen Erscheinungsweise.[8])

Es scheint ein Widerspruch zu sein, wenn die „unirdischen" Eindrücke doch immer irdische sein sollen! — Scholz unterscheidet aber hier zwischen „dem äußeren und inneren, dem erscheinenden und dem erlebten Objekt der religiösen Erfahrung."[9]) Das erscheinende Objekt ist der „greifbare Inhalt"[10]) derselben, der wahrgenommen wird und darum für Jeden besteht. Das erlebte Objekt ist der „eigentliche Gegenstand der religiösen Erfahrung"[11]), der nur innerlich „erlebt" werden kann und nur existiert für den, der ihn „sieht". Wenn also in den irdischen Eindrücken etwas Göttliches erscheint und somit das Weltbewußtsein durchbrochen wird, so „offenbart" sich das Göttliche. „Durchbrechungen des Weltbewußtseins, die die Unverbrüchlichkeit des Naturzusammenhanges zur Voraussetzung haben, eindeutig irdische Erscheinungen von eindeutig „unirdischem" Gehalt — wenn das nicht „Offenbarungen" sind, dann hat es nie etwas in der Welt gegeben, was diesen großen Namen getragen hätte"[12]).

Die Offenbarung ist konstitutiv für alle Religion, so daß jede Analyse derselben auf sie treffen muß. Trifft sie die Offenbarung in der Religion nicht, so ist sie nicht Analyse empirischer Religion[13]). Wie es geschieht, daß aus Irdischem Unirdisches aufleuchten kann, das ist das Geheimnis der Religion, Wunder[14]). Wenn aber dieses Geheimnis, dieses Wunder besteht, dann ist es unmöglich, daß es ein religiöses Apriori gibt (wie wir es bei Troeltsch und Otto finden werden): „Offenbarung und Apriorismus schließen sich aus"[15]). Und darum kann auch der natürliche Mensch, der psychikos aner den Geist Gottes nicht vernehmen, denn dazu ist Gnade nötig, Offenbarung Gottes.

Die intensive Gefühlsbetonung der unirdischen Eindrücke wurde schon berührt. „Ein wunderbares Erhebungsbewußtsein liegt an der Schwelle der Religion. Ein Gefühl, das sich in „irdischen" Kategorien nicht ausdrücken läßt, weil es sich von allem, was sonst Gefühl heißt, grundsätzlich und wesenhaft unterscheidet."[16]) Aber diese Gefühle an sich sind noch nicht Religion.[17]) Denn „die Quelle des religiösen Erhebungsbewußtseins liegt . . . niemals im eigenen Ich, sondern stets in einer von diesem Ich

---

8) ebda., 96 ff. 9) ebda., 111. 10) ebda., 112. 11) ebda., 112.
12) ebda., 113. 13) ebda., 114. 14) ebda., 114. 15) ebda., 115, s. auch 240.
16) ebda., 100. 17) ebda., 275.

völlig verschiedenen Wirklichkeit."[18]) Danach ist also die religiöse Erfahrung bestimmt durch Abhängigkeit von einer Realität, unterworfen der Kategorie des Gottempfangens, die den „objektiven Charakter des Göttlichen auf das Bestimmteste"[19]) voraussetzt.

Die Entstehung des Gottesbegriffes ist also hergeleitet aus einer „Erfahrung, die sich darstellt als eine Ergänzung des „irdischen" Wirklichkeitsbewußtseins durch herzerhebende Eindrücke von „unirdischem" Gehalt"[20]), aus einer Erfahrung, die ist „ein Erfülltsein von der Präsenz des Göttlichen"[21]). Religion ist das Ergebnis dieser Erfahrung, ihr Erfolg. Sie ist nach Scholzens Definition „im elementaren Vollsinne des Wortes . . die auf „unirdischen" Eindrücken, d. i. auf objektiven Erlebnissen von singulärem, stets irgendwie herzerhebendem Charakter aufruhende positive oder negative Bestimmtheit des Lebensgefühls durch das Gottesbewußtsein"[22]).

Der große Reichtum an Variationen, welcher der religiösen Erfahrung eigen ist, äußert sich in Ausdrucks- und Urteilsakten. Ausdrucksakte sind alle Formen des Gebetes, alle religiösen Handlungen, d. i. „der Inbegriff dessen, was ein Mensch „um Gottes Willen und nur um Gottes Willen tut"[23]), und die wesentlich anders sind als sittliche Handlungen, ferner alle Andacht, aller Kult, gewisse Formen der Kunst, angesichts deren „. . jeder, der überhaupt urteilen kann, einsehen muß, daß das Beste in der Religion durch Worte nicht deutlich wird"[24]).

Religiöse Urteilsakte sind Erfahrungsurteile. Da aber die Religion auf dem Gottesbewußtsein aufruht, werden die Urteile über dieses die Grundurteile der Religion sein. Neben ihnen gibt es in jeder Religion noch andere Aussagen, die darum als religiös gelten müssen, weil sie das Dasein Gottes voraussetzen. Sie werden also auf Grund der Gotteserfahrung gemacht und sind demnach „Funktionen des Gottesbewußtseins"[25]), heißen darum Funktionsurteile. Ihr besonderer Charakter macht begreiflich, „warum die religiösen Sätze über die Welt und den Menschen ganz anders ausfallen müssen als die Urteile der Naturwissenschaft, der Psychologie und der Ethik"[26]). Für Imperative gilt dasselbe, was für die Funktionsurteile galt: Nur wenn sie unter der Voraussetzung des Gottesbewußtseins gegeben werden, können sie religiös heißen, anders sind sie profan.

Scholzens Phänomenologie des Inhaltes des Gottesbewußtseins stellt drei Kategorien desselben fest, eine phänomenologische, eine ontologische und eine axiologische. „Wenn die Religion vom Götttlichen spricht, so deutet sie auf ein Wesen hin, das durch die drei grundlegenden Kategorien des Unirdischen, des Machtvoll-Erhabenen und des Ewig-Begehrenswerten bestimmt ist"[27]).

---

18) ebda., 101. 19) ebda., 105, s. 315. 20) ebda., 108. 21) ebda., 108.
22) ebda., 109. 23) ebda., 123. 24) ebda., 124. 25) ebda., 126.
26) ebda., 126. 27) ebda., 131.

Das Attribut des Unirdischen ist der Grundcharakter des Göttlichen, das Moment in ihm, welches andeutet, daß das Göttliche als außerweltlich erlebt wird, als „das ganz Andere“[28]), völlig „Fürsichstehende“, das darum den Charakter des Wunderbaren, des Unfaßlichen, Unaussprechlichen hat.

Ontologisch gesehen ist Gott das Machtvoll-Erhabene, weil er ens realissimum ist, ontos on gegenüber dem me on. Er ist das „Wesenhafte“[29]), vermittelt ein „Macht- und Größenverhältnis von unvergleichbarer Qualität“[30]) und damit ein „Hilflosigkeits-“ und Kreaturgefühl“[31]) vor seiner Unermeßlichkeit. Er ist im religiösen Erleben als „Du“ gegeben, als „Du“, das ein „integrierendes Moment aller Gotteserfahrung“[32]) ist und das den personalen Charakter des Göttlichen anzeigt, der alle Religion streng von aller Metaphysik und ihrem impersonalen Absoluten scheidet, und darauf hinweist, daß wir dem Göttlichen verwandt sein müssen. Denn nur zwischen Verwandten ist das „Du“ sinnhaft.

In der Gotteserfahrung trägt das Göttliche den Charakter des Ewig-Begehrenswerten, das es zum summum bonum macht. Es fällt aus der Reihe der irdischen Werte heraus und kann ihnen nicht subsumiert werden. „Es ist also undenkbar, daß das Göttliche im Zusammenhang echter religiöser Erfahrung je als Mittel zur Durchsetzung von Zwecken empfunden wird.“[33])

Ein Rückblick zeigt, daß auch Scholz das religiöse Erlebnis zunächst mit jeder anderen Art der Erfahrung auf eine Stufe stellt, dann aber durch Einführung der Begriffe „unirdisches Erlebnis“ und „Offenbarung“ den ganz neuartigen und andersartigen Charakter dieser Erfahrung hervorhebt. Seine Charakterisierung des religiösen Erlebnisses unterscheidet sich also nicht von der der schon behandelten Autoren. Sie gestattet also ihm wie ihnen, die Selbstgewißheit des Religiösen durch die Besonderheit der Erlebnisweise zu begründen.

2. Die philosophische Rechtfertigung des Wahrheitsanspruches der Religion

Das Prädikat „wahr“ kann nur einem Urteil beigelegt werden. Die Frage nach der Wahrheit der Religion ist demnach die Frage nach der Wahrheit der religiösen Urteile. Nun sahen wir, daß ein Urteil erst dadurch ein religiöses Urteil wird, daß es auf das Gottesbewußtsein bezogen wird. Das Gottesbewußtsein aber setzt Gott als daseiend voraus. Als Existenzurteil kann es nur dann wahr sein, wenn sein Objekt wirklich ist, d. h. unabhängiges Fürsichsein hat. Darum: „Die Wahrheit der Religion beruht in ihrer Elementarform auf der Wirklichkeit des Gegen-

[28]) ebda., 133, vergl. dazu das „Faszinans“ Ottos. [29]) ebda., 136.
[30]) ebda., 137. [31]) ebda., 137. [32]) ebda., 138. [33]) 140.

standes der religiösen Erfahrung"[34]). Es ist also die Frage, ob den unirdischen Eindrücken derselben eine unirdische Realität entspricht, die Frage, die auch für Scheler die Kardinalfrage der religiösen Erkenntnistheorie war.

„Die Wahrheit der Religion besteht . . zweitens in der Wahrheit der Urleile über das Wesen des Göttlichen"[35]). Diese Urteile sind dann wahr, wenn sie sagen, was und wie das Göttliche in Wirklichkeit ist. Da nun ein Zusammenhang besteht zwischen dem Göttlichen und dem Gottesbewußtsein, muß auch ein Konnex sein zwischen dem Göttlichen und den Urteilen über es. Wir werden also nur dann über die Wahrheit dieser Urteile sprechen können, wenn wir das Göttliche als ihren zureichenden Grund ansehen dürfen, denn in diesem Falle würde ihr Gehalt sich aus der Seinsweise des Göttlichen erklären lassen und somit dem strengen Wahrheitsbegriff entsprechen; denn „die Wahrheit der religiösen Wesensurteile . . .. beruht auf ihrer objektiven Bedeutung, d. i. auf der Möglichkeit ihrer indirekten Herleitung aus Gott"[36]).

Bei der Wahrheitsfrage der Religion stehen sich gegenüber die Selbstgewißheit des Religiösen und die Ablehnung des Areligiösen. Dieser Tatbestand erschwert die Behandlung der religiösen Wahrheitsfrage gegenüber der Behandlung der Wahrheitsfrage bei nichtreligiösen Urteilen, die fast allgemein von jedem eingesehen werden können, was bei der Selbstgewißheit des Gläubigen nicht vorausgesetzt werden kann, denn nur „aus der absoluten Evidenz, mit der die beiden Grundzüge der religiösen Erfahrung, ihre Nicht-Ich-Qualität und ihr Unvergleichlichkeitscharakter erlebt werden, erzeugt sich die Selbstgewißheit der Religion"[37]), und diese Erfahrung mit ihrer absoluten Evidenz macht der Areligiöse eben nicht: Vertrauen zur Religion ist immer die Konsequenz aus dem Vertrauen in die Voraussetzungen, aus denen die religiöse Selbstgewißheit entstehen konnte. „Wenn die Religion überhaupt wahr sein soll, so kann sie es nur aus Gründen sein, aus denen sie . . . sich selbst für wahr erklärt".[38]) So kommt es, daß die Argumente für die Religion auf der Gegenseite als Argumente gegen sie gelten: Trotz seiner Evidenz sei das Erlebnis der Unvergleichlichkeit subjektiv und darum der Möglichkeit der Täuschung unterworfen. „Wie unabweislich evident sind die Sinnestäuschungen!"[39]) Evidenz allein ist ein unzuverlässiges Wahrheitskriterium; denn daraus, daß jede Wahrheit mit einem Evidenzgefühl assoziiert ist, folgt nicht, daß jedes Urteil mit Evidenzgefühl wahr sein müsse. Diese Umkehrung gilt nur von denknotwendigen Urteilen[40]), wo es sich nicht um solche handelt, muß die Evidenz durch andere Kriterien erhärtet werden. Ein solches Kriterium ist das soziale: Je größer die Urteilsidentität, umso größer ist die Wahrscheinlichkeit der Wahrheit einer Behauptung[41]). Nun ist aber gerade die religiöse Erfahrung determiniert durch ihre Ungewöhnlichkeit, durch die sie aus dem

[34]) „Religionsphilosophie", 224. [35]) ebda., 227. [36]) ebda., 232. [37]) ebda., 283. [38]) ebda., 285. [39]) ebda., 286. [40]) ebda., 286. [41]) ebda., 287.

Zusammenhang aller gesicherten Erfahrung herausfällt. Darum muß ihr mit starkem Mißtrauen begegnet werden, denn viele Menschen kennen sie gar nicht. Dazu kommt die Unkontrollierbarkeit dieser Art Erfahrung, d. h. die Unmöglichkeit ihrer Bestätigung durch Erfahrungen anderer Art. Ferner läßt der unirdische Charakter des Gegenstandes der Religion erkenntnistheoretisch Konsequenzen zu, die höchst bedenklich sind: Wenn nämlich einmal der Kreis gesicherter Erfahrungen durchbrochen ist, dann kann Alles sich als Erfahrung ausgeben, „dann verschwindet der intellektuelle Ertrag von Jahrhunderten .... im bodenlosen Abrund des Mystizismus.“ [42]) In Anbetracht dieser Schwierigkeiten wäre die profane Deutung viel leichter und auch wahrscheinlicher, die Deutung, die annimmt, daß „das subjektive Erlebnis eines unvergleichlichen Eindrucks mit der objektiven Existenz einer „unirdischen“ Macht verwechselt wird. [43])“

Diese Argumente gegen die Religion sind unwiderleglich. Zu fragen ist, ob sie ein Letztes sind. Aber „es gibt ..... keinen „Beweis“ für die Wahrheit der Religion, weil es weder einen „Beweis“ für das Dasein Gottes, noch einen „Beweis“ für die Unabweislichkeit der religiösen Erfahrung gibt.“ [44]) Darum kann es höchstens Gründe für ein philosophisches Bekenntnis zur Wahrheit der Religion geben.

Gegen die Abneigungen, die man Bekenntnissen auf dem Gebiete der Philosophie entgegenzubringen geneigt ist, weil man meint, in der Philosophie könne es nur denknotwendige Erkenntnisse und Wahrheiten geben, macht Scholz geltend, daß es in der gesamten Philosophie kein einziges abschließendes Urteil ohne diesen Bekenntnischarakter gebe. Allerdings sind solche Bekenntnisse immer intellektuelle Bekenntnisse oder Bekenntnisse von subjektiver Denknotwendigkeit. Auch hier handelt es sich um ein solches; agnostizistische Tendenzen werden also keineswegs verfolgt.

Die Gründe für dieses Bekenntnis können nur im Wesen der Religion gefunden werden, da — wie schon gezeigt wurde — Vertrauen zur Religion nur aus dem Vertrauen zu den Voraussetzungen, auf denen die Selbstgewißheit der Religion fußt, folgt. Denn eine Wahrheit, die die Religion selbst nicht kennt, ist eben nicht Wahrheit der Religion.

Der Einteilung der religiösen Urteile in Existenzial- und Funktionsurteile folgend, wird zunächst das Existenzialurteil auf seine Stichhaltigkeit untersucht und dann die Urteile über den Inhalt des Gottesbewußtseins einer solchen Prüfung unterzogen.

Das religiöse Existenzurteil beruht in seiner Wahrheit auf der Wirklichkeit Gottes. Die Offenbarungen Gottes verbürgen demnach seine Glaubwürdigkeit. Der Beweis der Unmöglichkeit dieser Offenbarung und damit der Erweis des imaginären Charakters der Religion kann von der Wissenschaft erbracht werden. Aber er kann erbracht werden nur unter der Bedingung, daß sie den Wirklichkeitsbegriff zur Norm macht, dem die Erfahrung, die jedem wahrnehmungsfähigen Subjekt widerspruchslos

[42]) ebda., 289. [43]) ebda., 289. [44]) ebda., 292. [45]) ebda., 296.

möglich ist, zugrunde liegt. Danach ist die religiöse Erfahrung nicht die Erfahrung einer Wirklichkeit. Die Ergebnisse, die die Wissenschaft diesem Normbegriff verdankt, berechtigen zu einer solchen Normierung dieses Begriffes. Aber — ist Wissenschaft zu solcher Normierung verpflichtet? Nein! Denn auch dieser quasi kanonisierte Begriff ist nur ein relativer, ein aufgegebener — wie mit Recht die Marburger Schule betont. Darum kann auch der entsprechende Wirklichkeitsbegriff ein nur relativer, er muß ein variabler sein. Um aber kanonisiert werden zu können, müßte dieser Begriff ein absolut konstanter sein. — Ferner muß beachtet werden, daß es neben der Philosophie, die dem Irrtum wehren will, eine Philosophie gibt, „die den selbstverschuldeten Verlust einer einzigen lebenswichtigen Wahrheit als eine Beraubung empfindet, die die Befreiung von allen Irrtümern der Welt nicht aufwiegen kann.“ [45]) Diese Art Philosophie ist der anderen völlig gleichwertig. Es ist darum verfehlt, wenn sie andere Wirklichkeitsbegriffe gleich als undiskutabel abtut, besonders, wenn an diesen problematischen Wirklichkeitsbegriffen Fragen und Sachgebiete hängen, auf die keine Philosophie Verzicht leisten kann. Darum darf der eine Erfahrungsbegriff nicht kanonisiert werden. Dann aber besteht die Verpflichtung zu fragen, „ob es neben dieser Erfahrung nicht noch andere Erfahrungen geben könne, denen in ähnlicher Weise etwas Wirkliches entspricht, wie wir dies bei der „erprobten“ Erfahrung voraussetzen.“ [46]) Besteht ein Grund, einer gesteigerten Erfahrung nicht eine gesteigerte Wirklichkeit entsprechen zu lassen? Leugnen wir doch auch nicht, daß es in den Dimensionen der Metaphysik, der Kunst und der Moral solche gesteigerten Erfahrungen gebe [47]), ohne daß wir die größere Subjektbedingtheit dieser Erfahrungen zum Grunde nehmen, um ihnen die entsprechende Wirklichkeit abzustreiten. Der Schluß, daß zunehmende Subjektbedingtheit und abnehmender Objektivitätswert sich entsprächen, ist nicht stringent. Zwingend ist er nur, wenn man Subjektbedingtheit mit Subjekterzeugtheit identisch setzt. Das aber ist in der Religion ja keineswegs der Fall, in der ponderablen — die allein von Scholz untersucht wird — am wenigsten. Subjektbedingtheit einer Erfahrung beweist gar nichts gegen deren objektive Bedeutung [48]). Jedenfalls: „Aus der Art und Weise, wie dieses Gotteserlebnis im Bereich der ponderablen Religion erworben wird, auf das Dasein Gottes zu schließen, erscheint . . . . uns als ein Schluß, den keine Philosophie zu verwerfen braucht“ [49]).

Als hinreichende und notwendige Bedingungen, unter denen ein Bekenntnis zu den Wahrheitsansprüchen der Religion erfolgen kann, nennt Scholz diese:

1. den Glauben an den perspektivischen Charakter des Wirklichen, d. h. den Glauben an eine Mannigfaltigkeit von Erfahrungsarten, aus deren je spezifischen Erfahrungen je andere Realitätsbegriffe folgen. Je nach der Schätzung dieser Erfahrungsarten wird man sie im Vergleich zur

46) ebda., 297. 47) ebda., 298 ff. 48) ebda., 297 f. 49) ebda., 310.

„erprobten" Erfahrung als uneigentliche oder als gesteigerte Erfahrungen bezeichnen müssen. Dadurch, daß Scholz sie als gesteigerte Erfahrungen einführte, nahm er von vornherein Stellung für die Auffassung, die die „erprobte" Erfahrung nicht als die einzige Form des Wirklichkeitsbewußtseins betrachtet. Damit ist die Berechtigung der gesteigerten Erfahrungen der Religion für ihn dargetan und gesagt, „daß der Glaube an den perspektivischen Charakter des objektiv Realen die notwendige, also unerläßliche Bedingung jedes philosophischen Bekenntnisses zu den Wahrheitsansprüchen der ponderablen Religion ist" [50]);

2. den Glauben an den erkenntnistheoretischen Vorzug der erkenntnisreicheren vor den erkenntnisärmeren Naturen, der als notwendige Ergänzung von dem Glauben an den perspektivischen Charakter des Wirklichen gefordert wird, da die Regionen des objektiv Realen, seine „Schichten", in denen es ja existiert, nur dann zu Gegenständen des Wissens werden können, wenn sie irgendwie erfahren werden. Dafür aber sind Organe nötig, die je nach der Höhe ihrer Gegenstände über- und untereinander rangieren. Die erkenntnisreicheren Naturen erleben nach diesem Postulat also gleichsam für die erkenntnisärmeren mit: „Wir glauben . . . daran, daß es . . . . auch ein stellvertretendes „Sehen" gibt, also Menschen von Offenbarungsrang . . ." [51]);

3. den sozialen Charakter der religiösen Erfahrung. Der soziale Charakter ist eine notwendige Voraussetzung für das Vertrauen, das dem Objektivitätsanspruch irgendeiner Aussage entgegengebracht wird. In Anlehnung an einen mathematischen Terminus redet Scholz hier von einem „Häufungswert der religiösen Erfahrung" [52]). Es ist undenkbar, daß die große Zahl der Gläubigen, die gleichartige Erfahrungen machen, einer und derselben Täuschung unterliegen könnte;

4. den antisupranaturalen Charakter der religiösen Erfahrung. Er erst, d. h. die Verbürgung der Unverbrüchlichkeit des Naturzusammenhanges ermöglicht dem intellektuell verantwortlichen Menschen das Bekenntnis zur Wahrheit der Religion;

5. den Artunterschied zwischen ponderabler und imponderabler Religion. Imponderable Religion entsteht aus mythologischer Geisteshaltung, der gegenüber man nicht nach Wahrheit fragen kann. Sie also muß ausgeschieden werden können, wie es hier geschieht, um ein philosophisches Bekenntnis zur Wahrheitsfrage der Religion möglich zu machen.

Nach dieser allgemeinen und prinzipiellen Prüfung geht Scholz zur speziellen Prüfung der beiden religiösen Urteilsarten über.

Das religiöse Grundurteil „Gott ist" gründet sich — wie wir sahen — auf das Unvergleichlichkeitsmerkmal des zugrunde liegenden Erlebnisses und auf das Gefühl der Unabweislichkeit, mit dem die Unvergleichlichkeit erlebt wird. Wir fragen mit Scholz zunächst nach der Möglichkeit der Unvergleichlichkeit. Gibt es Gefühle unvergleichlichen Charakters? Es gibt sie nicht, wenn man nur die Polarität Lust—Unlust bei Gefühlen

50) ebda., 304. 51) ebda., 305. 52) ebda., 306.

anerkennt, denn mit dieser These fällt der Unterschied von vergleichlich—unvergleichlich, weil es dann eben nur e i n e Klasse von Gefühlen gibt, in der prinzipiell jedes Gefühl mit jedem anderen vergleichbar ist. Es ist aber falsch, anzunehmen, daß es nur eine Klasse von Gefühlen gebe und die Unterscheidung der Gefühle nur auf der Intensität beruhen könne. Schon bei Österreich fanden wir den Satz vertreten, daß die Gefühle sich auch der Qualität nach unterscheiden ließen. Scholz führt hier die Unterscheidung von „kompensierbaren" und „nichtkompensierbaren" [53]) Gefühlen ein. Kompensierbar ist jedes Gefühl, das durch ein anderes ersetzt werden kann. Unkompensierbare dagegen sind solche, die nicht ersetzbar oder paralysierbar sind, wie etwa „Seligkeit" und „Verzweiflung". „Es hieße alle Gipfel und Abgründe der Seele einebnen, wenn man den Gedanken der Kompensierbarkeit hier auch nur zu denken versuchte." [54])

Demnach gibt es also „vergleichbare" und „unvergleichbare" Gefühle. Und die Tatsache solches Unterschiedes gestattet dann auch die Setzung „unirdischer" Realitäten. Diese Setzung ist immerhin ein Wagnis, aber kein Abenteuer. [55])

Das Unabweislichkeitsgefühl, die zweite Komponente des religiösen Fundamentalurteils, ist nicht untrüglich und kann daher immer wieder bezweifelt werden, aber mit Recht beruft sich Scholz auf ein Wort Lessings: „Die innere Wahrheit ist keine wächserne Nase, die sich jeder Schelm nach seinem Gesicht bossieren kann, wie er will." [56]) Er weiß sich hier in formaler Übereinstimmung mit dem psychologischen Gottesbeweis des Descartes, nach dem das Dasein der Gottesidee im M e n s c h e n ein Beweis ist für das Dasein Gottes a n s i c h. Scholz erkennt zwar die eingeborene Gottesidee nicht an, sondern weiß nur von einem erworbenen Gottes e r l e b n i s , „aber aus der Art und Weise, wie dieses Gotteserlebnis im Bereich der ponderablen Religion erworben wird, auf das Dasein Gottes zu schließen, erscheint auch uns als ein Schluß, den keine Philosophie zu verwerfen braucht" [54]).

Die religiösen Wesensurteile werden von Scholz auf ihre Richtigkeit und auf ihren Wahrheitsgehalt geprüft. Der erste Teil dieser Untersuchung kommt für unseren Zweck nicht in Frage. Wir haben uns nur mit der Untersuchung über den Wahrheitsgehalt dieser Urteile zu befassen. — Gegen den Wahrheitsgehalt der religiösen Wesensurteile wird geltend gemacht, daß ihre Prädikate der Idee der Absolutheit widersprächen. „Folglich sind wenigstens die Wesensurteile der Religion ganz sicher falsch; und zwar aus keinem anderen Grunde, als weil sie undenkbar sind" [58]). Scholz entgegnet darauf, daß der Fehler dieses Argumentes in der Verwechslung der Begriffe „Gott" und „Absolutes" liege: „Über den Inhalt des G o t t e s begriffes kann nur die Religion entscheiden . . . und ebenso kann nur die M e t a p h y s i k den Inhalt der Kategorie des A b s o l u t e n bestimmen" [59]). Darum werden sich immer Religion und

---

[53]) ebda., 308. [54]) ebda., 308. [55]) ebda., 309. [56]) ebda., 310.
[57]) ebda., 310. [58]) ebda., 312. [59]) ebda., 316.

Spekulation entgegenstehen, und immer wird die Spekulation versuchen, die religiösen Urteile als unbegründet und absurd abzutun. Aber „so lange sich das Gottesbewußtsein der religiösen Erfahrung in solchen Menschen (gemeint sind „hochstehende" und „denkende") wiederholt, glaube ich auch an das Recht des Denkens, das aus dem Gehalt dieses Gottesbewußtseins auf seinen Ursprung aus Gott zurückschließt. Denn wenn es nicht die Unvernunft der religiösen Subjekte ist, die hier ein System von Urteilen aufbaut, das aller spekulativen Vernunft widerspricht, so muß Gott selbst dieser Vernunft widersprechen. Er muß also in der religiösen Erfahrung irgendwie selbst gegenwärtig sein und die Urteile dieser Erfahrung erzeugen. Denn wäre er nicht in ihr gegenwärtig, wie könnte sie sich dann in denselben Menschen, die die Kritik der spekulativen Vernunft so scharf wie irgendein „Denker" empfinden, immer und immer wieder erneuern? Der Glaube an eine hartnäckig fortwirkende Unvernunft, die auch in diesen „hochstehenden" und „denkenden" Menschen die Stimme der spekulativen Vernunft übertönt, wäre für mich eine Absurdität"[60]).

Es konnte gezeigt werden, daß Scholz wie Scheler, Volkelt und Österreich die religiöse Erfahrung als Erfahrung im gewöhnlichen Sinne des Wortes auffaßt, daß er sie dann aber differenziert, indem er sie von den anderen Arten der Erfahrung auf Grund ihres Gegenstandes, ihrer Auslösung (Offenbarung Gottes) und der sie begleitenden Gefühle als besondere und autonome Erfahrung dartut. Als Erfahrung gibt sie dem Erfahrenden das Erlebnis der Realität ihrer Objekte und damit das Erlebnis der Gewißheit dieser Erkenntnis. Die Religion gibt dem Religiösen also durch das ihr und nur ihr eigene Mittel des religiösen Erlebnisses die Gewißheit vom Recht seines Glaubens, sie gründet sich auf die Erkenntnisart, die nur ihr eigen ist, d. h. sie begründet sich selbst.

Beweisen aber läßt sich weder die Unvergleichlichkeit des Gegenstandes der religiösen Erfahrung noch die Unabweislichkeit, mit der sie erlebt wird. Beweisen läßt sich auch nicht das Dasein Gottes. Demnach wäre die Selbstgewißheit des religiösen Bewußtseins unhaltbar, wenn sich nicht schwerwiegende Gründe für ihr Recht geltend machen ließen. Diese Gründe, der Aufweis der Berechtigung der religiösen Erfahrung, der Glaube an den perspektivischen Charakter des Wirklichen, an den erkenntnistheoretischen Vorzug der erkenntnisreicheren vor den erkenntnisärmeren Naturen, der soziale und antisupranaturale Charakter der religiösen Erfahrung und schließlich der Artunterschied von ponderabler und imponderabler Religion, gestatten ein philosophisches Bekenntnis zur religiösen Wahrheit, das an Dignität nicht zurücksteht hinter der Dig-

---

60) ebda., 315.

nität der Anerkennung der Wahrheiten irgendeines anderen Geistesgebietes, da auch diese Anerkennung immer letzten Endes Bekenntnischarakter trägt.

3. Kritik

Scholz scheidet das mythologische Denken, das sich ihm auf dem Gebiete der Religion als imponderabel darstellt, von vornherein aus, so daß ihm nur ein Geistesgebiet zur Untersuchung bleibt, das durch eine gewisse Valenz seiner Sätze auch hochstehendem Denken anerkennenswert und glaubwürdig sein kann. Zugleich damit ist dieses Gebiet berufen, Gegenstand des philosophischen Nachdenkens, d. h. der Wertbesinnung zu werden.

Die Philosophie hat also nach der Möglichkeit der Anerkennung und des Glaubens, wie sie bei dem Religiösen vorliegen, zu fragen und weiter, da es Anerkennung und Glauben in rebus religionis faktisch vielfach gibt, sich das Problem zu stellen, auf welche Phänomene sich dieser Glaube und diese Anerkennung gründen.

Nun gründet sich nach Scholz die Religion auf das religiöse Erlebnis als ein genuin religiöses Phänomen, wie wir es von Scheler, Volkelt und Österreich kennen. Nur es vermittelt ein Wissen um seine nur ihm eigenen Objekte. Religiöse Urteile können also nur ihm entstammen und heißen „religiöse" nur wegen ihrer Herleitung aus dem religiösen Erlebnis. Darum auch kann die Gewißheit, die diesem entstammt, durch keine andere Erfahrung vermittelt werden. Anders: Die Religion begründet sich selbst.

Scholz hat die Untersuchung mit einer Besonnenheit und Klarheit unternommen, die bewundernswert ist. Er scheut sich nicht, an der Stelle, da die Grenze des Begreifens sichtbar wird, bei der Frage, wie im irdischen Erlebnis ein Unirdisches sich auftun kann, ein „ignoramus" zu bekennen und bezeugt damit seinen Respekt vor dem Phänomen, das er nicht in ein System zu pressen und zu vergewaltigen wagt. Mit derselben Vorsicht, demselben Respekt und derselben Unvoreingenommenheit scheint uns die ganze Phänomenologie der Religion behandelt zu sein, und man kann u. E. ihre Ergebnisse als treffend bezeichnen. Es liegt auch hier — um ein Wort Scholzens zu gebrauchen — ein „Häufungswert" vor: Nahezu völlig stimmen seine Konstatierungen mit denen der behandelten Religionsphilosophen überein, so daß der „soziale Charakter" dieser Konstatierungen mit ein Kriterium der Richtigkeit ist.

Für die Erkenntnistheorie der Religion, wie Scholz sie gibt, gilt in formaler Hinsicht dasselbe Urteil, wie es für deren Phänomenologie galt. Auch hier arbeitet Scholz mit kluger Vorsicht, mit offenem Blick für alle Aporien und mit bemerkenswerter Achtung vor der Würde seines Gegenstandes. — Seine Subsumierung des Begriffes der religiösen Erfahrung unter den der Erfahrung überhaupt ist ein ebenso geniales wie naheliegendes Verfahren (wir fanden es schon bei Scheler). Wie dieser, so findet auch Scholz damit eine Basis für seine weitere Argumentation.

die noch tragfähiger wird durch die Einbeziehung der anerkannten Tatsache, daß auch das ethische und ästhetische Erlebnis subjektbedingt seien, wie das religiöse es ist, ohne daß diese Subjektbedingtheit die Gültigkeit der ethischen und ästhetischen Urteile, die ja auf jenen beruhen, zu tangieren vermöchte. — Die Ausführungen über die notwendigen Bedingungen für die Anerkennung der religiösen Wahrheit, die dann aber auch hinreichende Bedingungen für diesen Akt sind, treffen ins Schwarze. Tatsächlich scheinen sie das philosophische Bekenntnis zu der Selbstgewißheit, die das religiöse Erlebnis gibt, zu ermöglichen. Aber wird nicht durch die Betonung des Bekenntnischarakters der Anerkennung dieser Selbstgewißheit eine Tendenz verfolgt, die sich doch bedenklich dem Agnostizismus nähert? Es scheint uns nicht so. Zwar geht Philosophie auf Erkenntnis aus, und sie soll möglichst weit frei sein von aller Konfession. Aber — zweifellos hat Scholz damit recht: „Es gibt im ganzen Bereich der philosophischen Analyse der geistigen Werte nicht ein abschließendes Urteil...., das nicht.... Bekenntnischarakter trüge.., "[61]) Wenn der Satz Fichtes, daß das Haben einer Art von Philosophie davon abhänge, was für ein Mensch man sei, richtig ist — und er ist, scheint uns, richtig —, dann ist damit gesagt, daß ein bestimmter Mensch sich auch zu einer bestimmten Anschauung b e k e n n e und sie zum Fundament seiner Spekulation mache, eine Anschauung, die nicht jeder Mensch haben könne und die darum eben bekannt werden müsse. Warum „bekennt" sich dieser zum Idealismus, jener zum Realismus? Weil in ihm Voraussetzungen sind, die eine Affinität zu der einen, eine Aversion zu der anderen solcher Geisteshaltungen haben. Von solchen Voraussetzungen aus Stellung nehmen heißt doch „bekennen". Somit ist das Bekenntnis in der Philosophie nicht die Ausnahme, sondern die Regel. Und damit fällt auch das Bekenntnis zur Wahrheit der Religion durchaus nicht aus dem Rahmen echten Philosophierens heraus und der besondere Charakter des Bekenntnisses deterioriert keineswegs die philosophische Anerkennung der religiösen Selbstgewißheit.

Man kann also zusammenfassend sagen: Die Scholzsche Phänomenologie der Religion hat die Tatsächlichkeit der Selbstbegründung der Religion aufgewiesen, und die Erkenntnistheorie derselben hat deren Recht dargetan.

Auch Scholz bedient sich der Möglichkeit der philosophischen Begründung der Religion und macht Gründe für das Recht eines philosophischen Bekenntnisses zur Wahrheit der Religion geltend. Aber auch hier ist der Vollzug des religiösen Erlebnisses die unumgängliche Voraussetzung für die folgende philosophische Begründung der Wahrheit der Erkenntnisse aus demselben.

[61]) Religionsphilosophie, 282.

E. Die Selbstbegründung der Religion nach E. Troeltsch

1. Die Psychologie der Religion

Die Psychologie der Religion ist die unerläßliche Voraussetzung für jede erkenntnistheoretische Arbeit, denn die Normen der Erkenntnistheorie sind nur nach der Konstatierung psychologischer Tatsachen feststellbar. In der Verkennung dieses Sachverhaltes und dem Fehlen einer ausgebauten und eindringenden Religionspsychologie in der Religionsphilosophie Immanuel Kants sieht daher Troeltsch die Ursache für die „instinktiv fühlbaren Mängel, . . . den kühlen Moralismus und den intellektuellen Postulatencharakter“ [1]) derselben und stellt eindeutig und bestimmt an den Beginn seiner eigenen religionsphilosophischen Arbeit die These „Die Psychologie ist das Eingangstor zur Erkenntnistheorie“ [2]).

Die erste Voraussetzung, die die Psychologie bei ihrer Arbeit gelten zu lassen hat, ist die, daß sie rein empirisch verfahre und unbefangen sei: „Es bleibt die Aufgabe einer reinen Empirie, einer wirklichen Psychologie der Religion, die religiöse Erfahrung ohne Vorurteile für oder wider zu studieren“ [3]). Das Studium der religiösen Erfahrung hat darin zu bestehen, daß der Forscher sein eigenes religiöses Gefühl beobachte und nacherlebe, das fremde reelle oder hypothetische religiöse Erleben nachfühle und beschreibe, völkerpsychologische Forschungen heranziehe, die exakte Psychologie benutze und schließlich auch die Psychopathologie berücksichtige, um mit Hilfe dieser Disziplinen das religiöse Urphänomen aufzufinden [4]).

Will man die Aufgabe der Religionspsychologie genauer bezeichnen, so muß man sagen, daß sie darzutun habe, „ob die religiösen Zustände innerhalb des Seelengeschehens nur Kombinationsformen oder Ableitungen anderer sind, oder ob sie ein eigenes und selbständiges Wesen für sich haben, wie das logische Denken, das sittliche Urteil, die ästhetische Anschauung . . . .“ [5]). Es wird so gelingen, die religiöse Erfahrung von anderen Arten der Erfahrung abzugrenzen, sie „in ihrer charakteristischen Eigentümlichkeit zu erfassen, Zusammenhang und Analogie mit anderen psychischen Phänomen festzustellen, die besondere Färbung zu bezeichnen, die den allgemeinen psychischen Funktionen zuteil wird, wenn sie unter die Wirkung der besonderen religiösen Zuständlichkeit geraten“ [6]).

---

1) Psychologie und Erkenntnistheorie in der Religionswissenschaft, 36, etwas geändert.
2) ebda., 34, vergl. Ges. Schr. II, 492. 3) Psych. u. Erk., 10.
4) Ges. Schr. II, 493. 5) Religionsphilosophie, 474. 6) Psych. u. Erk., 10.

Erwartet man nun nach diesen programmatischen Sätzen eine ausgeführte Religionspsychologie von Troeltsch, so wird man enttäuscht. Troeltsch selbst hat keine religionspsychologischen und religionsphänomenologischen Untersuchungen in dem Sinne, wie sie in den vorigen Abschnitten wiedergegeben wurden, angestellt. Aber er glaubt seine religionspsychologischen Postulate und Erwartungen angewandt und erfüllt bei den amerikanischen Religionspsychologen, besonders aber bei William James, dessen Konstatierungen er rückhaltslos anerkennt. So sieht er das Ergebnis der Religionspsychologie in der Tatsache, daß die Religion „ein nicht weiter zu analysierendes Erlebnis, ein letztes Urphänomen, das ähnlich wie das sittliche Urteil und die künstlerische Anschauung eine einfache letzte Tatsache des Seelenlebens . . . .“ [7]) ist, daß sie also ein letztes, nicht weiter zurückführbares Datum darstellt, das scharf von anderen Bewußtseinsdaten abgehoben werden muß. Kann man dieses als das formale Ergebnis der Religionspsychologie bezeichnen, so ist das materielle dieses, daß „überall der Glaube an eine unter bestimmten Bedingungen zu erlebende Präsens des Göttlichen . . . und die davon bewirkte eigentümliche religiöse Gefühls- und Willensbestimmtheit“ [8]) zum Wesen der Religion gehören, Mit anderen Worten, „daß das Urphänomen aller Religion die Mystik, d. h. der Glaube an Präsens und Wirkung übermenschlicher Mächte mit der Möglichkeit der inneren Verbindung mit ihnen ist“ [9]).

Wir vergleichen diese Feststellungen mit denen der religionspsychologischen und phänomenologischen der schon behandelten vier Religionsphilosophen. Hier wie dort wird die Sonderstellung des religiösen Erlebnisses gegenüber anderen Arten der Erfahrung betont, hier wie dort wird es in Parallele gesetzt zum ethischen und ästhetischen Erlebnis und somit als ein „gehobenes“ charakterisiert. Hier wie dort wird sein Gegenstand als präsent, d. h. als unmittelbar gegeben dargestellt und damit seine Erfassung nicht als diskursiv, sondern als unmittelbar angenommen. Es muß also auch hier wie dort aus der Art der Gegebenheit auf die Art der Gewißheit, die sie vermittelt, geschlossen werden. Was mir unmittelbar gegeben ist, ist mir unmittelbar durch sich selbst gewiß. Mit der These von der Präsens des Göttlichen hat also auch Troeltsch zugleich die Selbstgewißheit, die aus dem Vollzug des religiösen Erlebnisses folgt, behauptet. Die Religionsphilosophie Troeltschs stellt demnach die Selbstgewißheit der Religion fest und damit die These von der Selbst*begründung* der Religion auf.

Mit diesen Feststellungen hat die Religionspsychologie ihre Möglichkeiten erschöpft. Aber es ist erst die Hälfte des Weges gegangen, denn alle diese Feststellungen sind nur die Voraussetzungen für die letzte und wichtigste Frage, für die Frage nach dem Erkenntniswert oder dem Wahrheitsgehalt der Religion. Auf dem Boden der Psychologie jedoch „wird die Frage nach einem objektiven Notwendigkeitscharakter und nach einem

[7]) Ges. Schr. II, 339. [8]) ebda., 493, vergl. Religionsphilosophie, 475.
[9]) Ges. Schr. II, 493.

wesentlichen Wahrheitsgehalt . . . . ganz unmöglich“ [10]. Diese Frage ist aber keineswegs zu umgehen. So weist die Religionspsychologie über sich hinaus auf die Disziplin, die die Frage nach der Wahrheit, nach dem Geltenden und Notwendigen stellt, auf die Erkenntnistheorie.

2. Die Erkenntnistheorie der Religion

Troeltsch sieht die beste Gewähr für die richtige und befriedigende Lösung der Wahrheitsfrage im Zurückgehen auf die Grundansichten des Kantischen Denkens. Nur in diesem System ist das Ineinander von transzendentalem Idealismus und empirischem Realismus, das Kant behauptet hatte und das Troeltsch auch in der Religion sah, möglich und begreiflich. Und wie Kant die Wissenschaft als den Ausgleich zwischen Empirisch-Tatsächlichem und Rational-Notwendigem dachte, so will Troeltsch die Religion als die Synthese dieser beiden Elemente angesehen wissen, denn „der Zusammenklang des Apriorisch-Rationalen-Allgemeinen mit dem Tatsächlich-Irrationalen-Einmaligen ist das Geheimnis der Wirklichkeit und das Grundproblem aller Erkenntnis“ [11]. Diese Überzeugung von der Leistungsfähigkeit des Transzendentalismus führt dann Troeltsch zu dem Satz: „Die Kantische Antwort bleibt heute noch im Prinzip die richtige Lösung“ [12].

. . . im Prinzip, denn bedingungslos wird die Antwort Kants nicht anerkannt. Sie hat sich nicht unwesentliche Modifikationen gefallen zu lassen. Dieser Modifikationen verlangt Troeltsch vier:

1. Die erkenntnistheoretischen Gesetze können nur durch Analyse psychologischer Gegebenheiten erkannt werden. Das ist ein Zirkel, der im Ausgangspunkt des Kritizismus liegt. Aber er liegt in jeder Erkenntnis und muß darum hingenommen werden. „Er bedeutet eben nichts anderes als eine Grundvoraussetzung alles Denkens, das Vertrauen zu einer Vernunft, die im Gebrauche selbst erst durch sich selber festgestellt wird.“ [13] Es ist zugleich ein Axiom jedes Rationalismus, den sinnvollen teleologischen Charakter des Wirklichen vorauszusetzen. — Da die Bewußtseinsgesetze immer nur aus der Analyse der psychologischen Gegebenheiten, aus der Erfahrung gewonnen werden können, die Erfahrung aber nie vollkommen ist, kann auch die Erkenntnis dieser Gesetze nie vollendet sein, sondern sie muß als unendliche Aufgabe aufgefaßt werden. So ist denn auch „die rationale Reduktion der psychologischen Tatsachen der Religion auf in ihnen waltende allgemeine Bewußtseinsgesetze . . . eine beständig neu aus dem Studium der Wirklichkeit aufzunehmende Aufgabe und folgt der Bewegung der naturwüchsigen Religion nach, um in ihr den rationalen Grund erst zu finden . . .“ [14].

2. Die strenge Scheidung von Psychologie und Erkenntnistheorie soll beide Disziplinen richtig aufeinander beziehen: Die Gesetze der Erkenntnistheorie sind nicht und nie identisch mit den psychologischen Tatsachen,

[10]) Religionsphilosophie, 470. [11]) Psychol. u. Erk., 49. [12]) Religionsphilos., 472.
[13]) Psych. u. Erk., 29. [14]) ebda., 32.

setzen sie aber voraus, da sie nur durch sie gefunden werden können. „Die Psychologie ist das Eingangstor zur Erkenntnistheorie“ [15]). Aus dieser Erkenntnis ergibt sich die Notwendigkeit der zweiten Modifikation des Transzendentalismus: Kants Religionstheorie fußte auf den religionsphilosophischen und religionspsychologischen Anschauungen des Deismus, der aus der oft gegebenen Verflechtung von Moral und Religion auf eine sittliche Basis der Religion schloß und darum in Gott den Urheber und Garanten des Sittengesetzes sah. Die Herübernahme dieser Theorie in seine Religionslehre macht es verständlich, daß Kant in der Religion eine synthetische apriorische Funktion wirksam sah, die aus dem Erlebnis der Freiheit entsteht und danach trachtet, die Welt als den Zwecken der Freiheit gehorchend anzusehen. Diese Einseitigkeit der Kantischen Religionslehre führte zu ihrem Postulatencharakter und zur Verkennung der Religion. Man kann die Mängel des Kantischen Systems ausschalten durch Heranziehung von Arbeiten wie etwa die Jamessche. „Die Religion als die besondere Kategorie oder Form psychischer Zuständlichkeiten, die sich aus der mehr oder minder dunklen Präsens des Göttlichen in der Seele ergibt, die Gegenwarts- und Wirklichkeitsempfindung in Bezug auf Übermenschliches oder Unendliches, das ist ganz zweifellos ein viel richtigerer Ausgangspunkt für die Analyse des rationalen Apriori in der Religion“ [16]). Die Kantische Religionspsychologie muß demnach durch eine neue, moderne, unbefangene ersetzt werden.

3. Wesentliche Bedeutung in Kants System hat die Unterscheidung von empirischem und intelligiblem Ich. Die Erfahrungswelt, als Kompositum der inneren und äußeren Erfahrung unter den Anschauungsformen von Raum und Zeit stehend, wurde von Kant als Wirklichkeit betrachtet, die ausnahmslos der Kausalität unterworfen ist. Ihr gegenüber steht die Welt der Freiheit, die sich aus den logischen Ideen autonom bestimmt, sich dem kausal-mechanischen Ablauf des Seelenlebens entgegenstemmt und aus den Trübungen des psychologischen Geschehens autonom die Wissenschaft, d. h. das Bild des Wirklichen als Gesetzeswirklichkeit erzeugt. Nun stehen aber doch die Akte des intelligiblen Ich im zeitlichen psychischen Geschehen darin und müssen darum doch teilhaben am kausal-mechanischen psychischen Ablauf, d. h. das intelligible Ich wird eben durch sein Erzeugen der Gesetzeswirklichkeit empirisches Ich. Das ist ein Widerspruch, der nicht hinweginterpretiert werden kann. Für die Religionspsychologie und ihren erkenntnistheoretischen Überbau wird diese Sachlage umso mehr bedenklich, als die Religion sich nie als Produkt kausal-mechanischen Ablaufes, sondern immer als Wirkung des Einflusses übersinnlicher Kräfte empfunden hat, sich als dem intelligiblen Ich entstammend angesehen wissen wollte. Da beide Arten des Ich sich absolut ausschließen, so „kann nichts anderes helfen als eine entschlossene Preisgabe derjenigen erkenntnistheoretischen Sätze, die dem psychologischen Befunde widersprechen und die ja selbst erst Konsequenzen aus fraglichen

[15]) ebda., 34. [16]) ebda., 35 f.

Voraussetzungen sind“ [17]. Darum muß die Phänomenalität der Zeit so modifiziert werden, daß nicht notwendigerweise alles zeitliche Geschehen einfach der Phänomenalität zugerechnet wird, sondern daß den Akten des intelligiblen Ich, die in den Zeitablauf eingreifen, eine intelligible Zeitlichkeit zukommt. Darum aber muß dann auch der Begriff der Kausalität so modifiziert werden, daß er neben dem immanenten Kausalzusammenhang der Phänomenalität noch eine Wechselwirkung zwischen intelligibler und phänomenaler Bewußtseinswirklichkeit zuläßt. Daraus folgt dann ferner, daß das Ich zwar einerseits der Phänomenalität und ihren Gesetzen untersteht, andererseits jedoch den absolut anderen Gesichtspunkten der Freiheit und der Autonomie. „Die beiden Ich müssen nicht neben-, sondern in- und übereinander liegen“ [18]. „Es muß möglich sein, daß in dem phänomenalen Ich durch schöpferische Tat des in ihm latenten intelligiblen Ich die Persönlichkeit als Verwirklichung der autonomen Vernunft geschaffen und entwickelt werde, wobei das Intelligible aus dem Phänomenalen, das Rationale aus dem Psychologischen hervorbricht, es in der Zeit bearbeitet und gestaltet und zwischen beiden ein Verhältnis geordneter Wechselwirkung, aber nicht des kausalen Zwanges stattfindet“ [19].

Damit aber geschieht die Anerkennung des Irrationalen, des Irrationalen „des Geschehens, das ohne kausale Nötigung durch etwas Vorhergehendes oder der Selbstbestimmung bloß aus der autonomen Idee, ... des schöpferischen Handelns, das aus sich heraus die Idee erfaßt und erst aus der erfaßten Idee die vernünftigen Folgen hervorbringt“ [20]. Dieses Irrationale ist entscheidend für die Religion, da sie sich ja als Tat der Freiheit und als Geschenk der Gnade fühlt, als Durchbruch des Intelligiblen in die Phänomenalität.

4. Für die folgenden Ausführungen müssen wir Dinge antezipieren, die erst an späterer Stelle ausführlich zu behandeln sind. Das muß aber hier geschehen, damit dem Folgenden der Weg bereitet werden kann. — „Aus dem immanenten Notwendigkeits- und Verpflichtungsgefühl, das der Religion zukommt, und aus ihrer organischen Stellung in der Ökonomie des Bewußtseins, das seinen Zusammenschluß und seine Beziehung auf eine objektive Weltvernunft erst durch sie empfängt“, läßt sich erweisen, daß es ein „rationales, in Wesen und Organisation der Vernunft liegendes Gesetz der Religiosität oder des Religion-Habens“ [21] gibt. Die Reduktion aber der Religion auf ein rationales Apriori ist eine Abstraktion von der empirischen Tatsächlichkeit, „ist nur das rationale Apriori der psychischen Erscheinungen, aber nicht die Ersetzung der Erscheinungen durch die von Trübung freie Wahrheit“ [22]. Die Vernachlässigung der Empirie war ein Fehler Kants. Hatte er bei der Behandlung der theoretischen Vernunft die Synthese von Rationalem und Empirischem immer im Auge behalten, immer betont, daß ohne die Erfahrung die Anschauungsformen und Kategorien „blind“ seien, so hatte er beim Apriori der praktischen Vernunft

[17]) ebda., 38 f. [18]) ebda., 39. [19]) ebda., 40. [20]) ebda., 41.
[21]) ebda., etwas geändert. [22]) ebda., 44.

den formalen Charakter desselben in Ethik, Ästhetik und Religion so stark betont, daß die psychische Wirklichkeit darüber zu kurz kam. „Es gilt . . . auch bei diesem Apriori der praktischen Vernunft immer im Auge zu behalten, daß es ein rein formales Apriori ist und in Wirklichkeit sich stets auf die psychische Inhaltlichkeit zu beziehen hat . . ." [23]). — Wenn die Religion mit der Vernunft gesetzt ist, — und das ist sie als Apriori der Vernunft —, so ist alle Vernunft notwendig religiös, auch wenn sie selbst sich dessen nicht bewußt ist. Hier taucht das Problem der Aktualisierung des religiösen Apriori auf. Kant hat es gesehen, hat aber mit Absicht von seiner Behandlung Abstand genommen, weil er darin die Gefahr des Mystizismus fürchtete. Aber ohne den Mystizismus gibt es nicht Religion. „Eine Religion ohne sie (sc. die mystischen Erlebnisse) ist nur Vorstufe oder Nachhall der eigentlichen und wirklichen Religion" [24]). Darum muß ihm in der Religion Geltung verschafft werden, damit „jenes Ineinander von Notwendigem, Rationalem, Gesetzlichem und Tatsächlichem, Psychologischem, Besonderem zustande kommt, das die wirkliche Religion charakterisiert" [25]). — So kommt hier wieder das Irrationale zur Geltung, aber dieses Mal in der Form des Einmaligen, Individuellen, Tatsächlichen, „das wohl eine rationale Grundlage oder ein rationales Element in sich hat, aber überdies doch reine Tatsache und Wirklichkeit ist" [26]). Somit trägt die Theorie der Aktualisierung des religiösen Apriori in bedeutendem Maße Rechnung der Empirie, dem Psychologischen und Lebendigen und nähert den Transzendentalismus sehr stark dem Empirismus an, ohne dabei dem Rationalismus die Aufgabe der Begründung der Wahrheit der Religion zu nehmen.

Die Ausführungen des vorigen Abschnittes deuteten schon den weiteren Gang der Untersuchungen Troeltschs kurz an: Im Anschluß an die allgemeine Erkenntnistheorie wird gefragt, „wie überhaupt Gültigkeitsurteile aus dem konstatierten Psychologisch-Tatsächlichen gewonnen werden können" [27]). Wie Kant durch die Frage nach der Möglichkeit synthetischer Urteile a priori zur Aufstellung der Lehre von den apriorischen Formen der Anschauung und des Denkens kam, so kommt Troeltsch durch Analyse der Ergebnisse der Religionspsychologie zur Feststellung eines apriorischen Gesetzes der religiösen Ideenbildung, das im Wesen der Vernunft liegt und mit den anderen Apriori der Vernunft in organischem Zusammenhang steht. Schon hier sei ausdrücklich betont, daß Troeltsch darauf hinweist, daß Existenzbeweise durch das religiöse Apriori nicht gegeben werden sollen und nicht gegeben werden können [28]) und daß die Verbindlichkeit des Apriori der Religion nur für Bewußtseinsinhalte gilt. Die Darstellung der Kritik an den Positionen Troeltschs wird zeigen, daß diese Beschränkung der Geltung des Apriori oft mißverstanden und aus der Sphäre der Immanenz in die des Transzendenten verschoben worden ist.

---

[23]) ebda., 45. [24]) ebda., 47. [25]) ebda., 47 f. [26]) ebda., 48.
[27]) Ges. Schr. II, 494. [28]) ebda., 494.

Der Begriff des Apriori wird von Troeltsch in doppelter Bedeutung verstanden: Einmal ist er der Ausdruck der Selbständigkeit der Vernunft, zum andern soll er das „Allgemein-Notwendige bedeuten, durch das die Vernunft von dem nur psychologisch faßbaren Geschiebe des Relativen verschieden ist“[29]. Dadurch wird ihm der Begriff eine Formel für den Dualismus von Vernünftig-Notwendigem und Gegeben-Tatsächlichem und zugleich ein Verständigungsmittel über Kulturwerte.

Wenngleich der Begriff aus dem Kantischen Begriffsarsenal genommen ist, so wird er hier doch nicht in rein Kantischem Verstande gebraucht. Denn in der „Kritik der reinen Vernunft“ bezeichnet er die synthetische Einheitsfunktion des wissenschaftlichen Erkennens, und als solche kann das r e l i g i ö s e Apriori keineswegs verstanden werden, weil es ja gerade die außertheoretische Gesetzlichkeit des Religiösen begreiflich machen soll. Es kann somit nur „die vernunftnotwendige, aus eigenem Gesetz hervorgehende Beurteilungs- und Betrachtungsweise des Wirklichen unter . . . . religiösen . . . . Gesichtspunkten“ bedeuten und eine synthetische Funktion nur besitzen, sofern es beiträgt zum „Aufbau der einheitlichen, aus einem Vernunftkern des Notwendigen ausstrahlenden Persönlichkeit“[30]. Troeltsch glaubt, daß auch Kant ein solches religiöses Apriori gekannt habe, wenngleich „hier bei Kant selbst eine Verschiebung seines ursprünglichen Begriffes vom Apriori“[31] vorliegt. Er geht aber über Kant „nicht unerheblich“[32] hinaus, indem er durch die Betonung der synthetischen Funktion des religiösen Apriori beim Aufbau der menschlichen Persönlichkeit „diese letztere auf einen hinter dem Ablauf der Seelennatur und ihres Wirkungszusammenhanges liegenden, seine Aprioris (sc. neben dem religiösen noch das ethische und teleologisch-ästhetische) ausstrahlenden Vernunftkern zurückführe“[33] und damit zu einer „Metaphysik noumenalen Charakters“ gelange[33].

Es ist zu fragen, worin das Wesen des religiösen Apriori liegt. „Es liegt in der aus dem Wesen der Vernunft heraus zu bewirkenden absoluten Substanzbeziehung, vermöge deren alles Wirkliche und insbesondere alle Werte auf eine absolute Substanz als Ausgangspunkt und Maßstab bezogen werden“[34]. Es hängt mit den anderen Apriori der Vernunft zusammen und ist ihnen insofern übergeordnet, als es ihrer Einheit den festen Substanzgrund gibt.

Durch einen Einwand von Paul Spieß angeregt, hat Troeltsch später (1909) eine Modifikation seines Aprioribegriffes vorgenommen. Spieß sah in der Zusammenfassung des religiösen Apriori mit dem Psychologisch-Tatsächlichen zur irrationalen Einheit des Lebens (s. unten) eine Erscheinung, die in Kunst, Ethos und Wissenschaft dieselbe Bedeutung habe wie in der Religion: Er kannte nur e i n Apriori als synthetische Einheitsfunktion, das die e i n e Erfahrungswissenschaft ermöglicht und schloß

[29]) Ges. Schr. II, 757. [30]) ebda., 758. [31]) ebda., 758. [32]) ebda., 758. [33]) ebda., 758. [34]) ebda., 494.

daraus auf die Koinzidenz des religiösen Apriori mit dem theoretischen oder der Religion mit der Wissenschaft.

Troeltsch lehnt die Annahme einer solchen Koinzidenz ab, weil er sich keineswegs an das theoretische Apriori allein gebunden hält und den Terminus „rational" beim religiösen Apriori nur gebraucht als Formel für dessen „Charakter einer aus Allgemeingültigkeit fließenden Ordnung, Bewertung und Hervorbringung des Konkret-Wirklichen", das „daher in Wissenschaft, Ethos, Religion und Kunst ein sehr verschiedenes sein" [35]) kann. Rational bedeutet „die autonome Gültigkeit und erlaubt eine theoretische und atheoretische Gültigkeit zu unterscheiden" [36]).

Wenn die Erkenntnistheorie so nachgewiesen hat, daß das Religion-Haben mit dem Bewußtsein-Haben gesetzt ist, dann ist ihre Aufgabe noch nicht beendet. Ein anderes wichtiges Problem ist die Frage nach der Aktualisierung der Religion, nach ihrem Übergang aus der Potenz in den Aktus. Denn erst so wird ja Religion wirklich. — Troeltsch antwortet folgendermaßen: „Die aktuelle Religion faßt die Beziehung auf das Transzendente als ein wirkliches Erleben, als einen wirklichen, nicht bloß gedachten, im Moment sich real vollziehenden Zusammenhang mit dem Göttlichen" [37]). Hier wird die letzte erkenntnistheoretische Kategorie der Religion im Begriff der Offenbarung festgestellt. Aber mehr als zu ihr zu führen vermag die Erkenntnistheorie nicht, denn „hier gibt es . . . weiter keine erkenntnistheoretische Sicherung als den Glauben an die Normalität und die sinnvolle Organisation unseres Bewußtseins, das uns nicht zum Opfer einer Prellerei werden läßt" [38]). Das Ende der Erkenntnistheorie der Religion ist also im Grunde die Konstatierung eines Zirkels, den wir anerkennen müssen, weil wir ihn nicht umgehen können.

Wenn man zurückschaut auf die Religionsbegründung Ernst Troeltschs, dann kann kein Zweifel daran aufkommen, daß er die Meinung vertritt, die Religion, sofern sie Glaube an Präsenz und Wirkung des Göttlichen, Bewußtsein der unmittelbaren Teilhabe an ihm ist, begründe sich selbst. Die Identität dieser Anschauung und der Thesen der vorhin behandelten Denker ist offenbar. — In ganz eminentem Maße aber unterscheidet er sich von ihnen in der nachträglichen philosophischen Begründung der Wahrheit der Religion mit Hilfe des religiösen Apriori. Die Inaugurierung dieses Begriffes ist immer ein Ansatzpunkt der Kritik und der Ablehnung der Religionsbegründung Troeltschs gewesen.

3. Kritik

Bei der Würdigung und Kritik der Religionsbegründung Ernst Troeltschs wird es sich erübrigen, auf die Selbstbegründung der Religion, wie ja auch Troeltsch sie vertritt, einzugehen. — Dagegen ist es nötig, das religiöse Apriori, das er eingeführt hat, einer genauen Betrachtung zu unter-

---

[35]) ebda., 762. [36]) ebda., 762 f. [37]) Religionsphilosophie, 478. [38]) ebda., 479.

ziehen, denn diese Art der philosophischen Rechtfertigung der religiösen Gewißheit ist nicht ohne Schwierigkeiten.

Bei der Kritik des religiösen Apriori soll zuerst der Kritik der Genese dieses Begriffes gedacht werden. — Als Religionspsychologe spricht Wobbermin einen gewichtigen Einwand aus. Er hält es für ausgeschlossen, daß aus der psychologischen Analyse der Religion eine Erkenntnistheorie derselben gewonnen werden könnte. Es sei ein in sich unmögliches Unterfangen, aus psychologischen Konstatierungen apriorische Formen feststellen zu wollen [39]).

Auch Paul Spieß stellt die Frage: „Wie kommt die Psychologie zu den Kriterien der Notwendigkeit und Allgemeingültigkeit?" Die Psychologie kann doch gar keine apriorischen Formen finden! Das ist doch Aufgabe einzig und allein der Erkenntnistheorie selbst! Durch Troeltsch wird „die Psychologie . . . mit einer methodischen Aufgabe belastet, die sie nicht zu leisten vermag" [40]), das heißt aber: Die Ableitung des religiösen Apriori aus den Feststellungen der Religionspsychologie ist falsch. — Heinzelmann nennt diese Ableitung eine „Verunreinigung des logischen Verfahrens" [41]). Nach Köhler findet Troeltsch kein Apriori durch seine Ableitung, sondern nur den „Generalnenner" der Religion [42]).

O. v. d. Pfordten betont, daß Troeltsch von den Kantischen Bestimmungen als einzige den Begriff des Apriori festhalte. „Kantische Philosophie kann das freilich nicht mehr genannt werden" [43]), denn dieser Begriff enthalte bei Kant als eine der wichtigsten Bestimmungen die, daß er unabhängig von der Erfahrung sei und gelte, Troeltsch aber rede von der religiösen Erfahrung als von einer Kategorie. Wenn man das tue, dann sei es richtiger, auch die Kantische Terminologie aufzugeben und nicht neuen Wein in alte Schläuche zu füllen.

Eine ähnliche Forderung stellt Bornhausen: „Die Einsicht in die Verflochtenheit unserer gesamten Geistes- und Kulturwelt mit dem logischen Erkenntnisvermögen des Menschen, d. h. mit dem erkenntnistheoretischen Apriori" zwinge dazu, „den Ausdruck apriori für die Eigenart der ethischen, ästhetischen und religiösen Voraussetzungen fallen zu lassen" [44]). Die Synthese, die in der Religion geschehe, sei die Synthese von gewissen Gefühlswerten mit dem theoretischen Apriori. Natürlich gehe es nicht an, diese Synthese, deren einer Faktor ein Apriori ist, als eine apriorische Funktion zu bezeichnen. Es gibt nur ein Apriori, das theoretische, und die Theorie, die neben diesem noch ein religiöses inauguriert, läuft Gefahr, die Einheit und Reinheit der Vernunft zu korrumpieren.

---

39) Der Kampf um die Religionspsychologie, 1114.
40) Zur Frage des religiösen Apriori, 209.
41) Die erkenntnistheoretische Begründung der Religion, 27.
42) Der Begriff a priori in der modernen Religionsphilosophie, 64.
43) Religionsphilosophie, 148. 44) Das rel. Apriori bei Tr. und Otto, 196.

Dunkmann wendet gegen den Begriff des religiösen Apriori ein, es handle sich beim Apriori um eine erkenntnistheoretische Kategorie, deren Gebrauch in einem Gebiet wie der Religion schwierig sei. Ein religiöses Apriori rationalisiere die Religion und hebe damit dieselbe auf. „Man läßt also am besten den ganzen Begriff fallen“ [45].

Nach Scholz besteht ein eklatanter Widerspruch der These unseres Denkers darin, daß die Religion einerseits auf einem Apriori beruhen solle und andererseits auf der Einwirkung des Göttlichen in der Seele, daß sie einerseits menschliche Produktion und andererseits göttliche Hervorbringung sei. Auch die Gottesidee könne kein apriorischer Gedanke sein. Wäre sie es, dann „müßte der Atheismus offenbar ein Defekt, eine Krankheit des menschlichen Geistes sein“ [46]. Zudem sei das Apriori Troeltschs nicht das Kantische, denn es fehle ihm erstens das Merkmal der Vernunftnotwendigkeit und zweitens das Merkmal, daß es der Erfahrung vorausgehe. Aber „dem Aufbau der Religion dient lediglich die religiöse Erfahrung“ [47]. Außerdem könne ein Apriori über die Wahrheit der religiösen Erfahrung nichts ausmachen, denn „die Erfahrung bewahrheitet das Apriori und nicht umgekehrt das Apriori die Erfahrung“ [48].

Für ein atheoretisches Apriori verwendet sich allein Troeltschs Anhänger Süskind. Nach ihm kann die Einheitsfunktion unseres geistigen Lebens nicht theoretischer Natur sein. Diese Einheitsfunktion sei anders in je einem anderen der großen Kulturgebiete Wissenschaft, Kunst, Religion. Danach könnte es also ein religiöses Apriori geben. —

Wir glauben: Daß Troeltsch von der psychologischen Analyse der Religion den Aufweis eines religiösen Apriori erwarten zu können meint, ist eine Auffassung, die durch die Bedeutung und die Ergebnisse der modernen Religionspsychologie nicht absurd oder unmöglich scheint. Wenn die moderne Religionspsychologie feststellen konnte, daß die religiösen Phänomene durchaus selbständige und besondere Arten seelischer Elemente sind (James, Österreich, Wobbermin, Gruehn), dann lag es immerhin nahe, anzunehmen, daß religiösen Urteilen eine ebenso spezifische Vernunftfunktion zugrunde liege wie den religiösen Erlebnissen besondere psychische Elemente und daß zwischen beiden ein solcher Zusammenhang bestehe, daß die Analyse des Erlebnisses den Weg zur Vernunftgrundlage der zugehörigen Urteile ebne. — Aber der Vorwurf, daß die Psychologie das Apriori aufdecke und damit ihre Kompetenz und Potenz überschreite, ist abzuweisen: Troeltsch nennt ausdrücklich die Psychologie nur das Eingangstor zur Erkenntnistheorie.

Es kann und soll hier nicht gewagt werden, die Existenz eines religiösen Apriori zu behaupten oder zu bestreiten. Immerhin scheint es aber schwierig, für die Religion ein besonderes Apriori aufzustellen. Das würde die Forderung je eines besonderen Apriori für jedes der anderen Kulturgebiete provozieren. Tatsächlich kennt Troeltsch noch besondere

[45]) Religionsphilosophie, 90 Anmerk. [46]) Religionsphilosophie, 242.
[47]) ebda., 244. [48]) ebda., 245.

kategoriale Formen für Ästhetik, Ethik und Wissenschaft. Ein solcher Tatbestand legt aber die Frage nach dem Wesen der einzelnen Apriori nahe. Denn nur ihre Wesensverschiedenheit gestattet ja ihre Unterscheidung. Wie aber kann ein Apriori, d. h. eine Erkenntnisform bestimmt werden? Das Charakteristikum einer solchen Form ist ja gerade ihre materiale Unbestimmtheit. Zur Definition wird aber doch materiale Bestimmtheit in Form der differentia specifica und des genus proximum benötigt! Kann also das religiöse Apriori bestimmt werden, so ist es eben kein Apriori, kann es aber nicht bestimmt werden, so entsteht die Frage nach dem Ingredienz, das es zum religiösen Apriori macht. Diese Schwierigkeit scheint uns der Grund dafür zu sein, daß Troeltsch mit merkwürdiger Scheu einer Determination des Aprioribegriffes ausweicht. Er ist ja gar nicht zu determinieren, wenn man ihn als solchen erhalten will! Hier entsteht dann auch die Frage, ob es nicht besser sei, je spezifische Apriori für die verschiedenen Kulturgebiete aufzugeben und ihre Funktionen von dem einen theoretischen Apriori, das Kant kannte und in allen Geistesgebieten als den Garanten ihrer Vernunftgemäßheit und Wissenschaftlichkeit fungieren ließ, versehen zu lassen. Oder das Apriori der Religion müßte — wie Troeltsch es einmal sagt — nur die synthetische Funktion für „den Aufbau der einheitlichen, aus einem Vernunftkern des Notwendigen ausstrahlenden Persönlichkeit" sein. Dann aber hätte es seine Bedeutung für die Begründung der Religion, deretwegen es ja konzipiert wurde, verloren.

Wir kommen damit zur Kernfrage: Kann in der Tat ein Apriori die Religion begründen? — Es scheint hier ein Rekurs auf Kants Auffassung nötig zu sein. Kant fragte nach der Möglichkeit synthetischer Urteile apriori und damit nach der Möglichkeit der reinen Mathematik, der reinen Naturwissenschaft und einer künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft würde möglich sein können. Er fand bei der Lösung dieses Problems die apriorischen Formen der Anschauung und des Denkens und zeigte, daß die „leeren Begriffe" erst durch Anschauungen ihr sattes volles Sein erlangen. Notwendigkeit und Allgemeingültigkeit eines Urteils gründen nur auf der Apriorität der Kategorien. Ohne Anschauung aber sind diese reinen Begriffe leer. Erst jene verifiziert, bestätigt diese. Wie aber liegen die Dinge bei Troeltsch? Genau umgekehrt! Nicht die Erfahrung bestätigt die apriorische Form, die jene wieder als allgemeingültiges und notwendiges Urteil auszusprechen gestattet, sondern die apriorische Form macht erst aus einer Erfahrung eine religiöse Erfahrung. Aus einem Chaos von Empfindungen wird ein bestimmter Komplex eliminiert, so daß eine „Beurteilungs- und Betrachtungsweise des Wirklichen unter . . . religiösen . . . Gesichtspunkten" (Troeltsch) zustandekommt. Damit wird die Genese der Religion erklärt, nicht aber die Wahrheit ihrer Überzeugungen, und um die handelt es sich! —

Hinzu kommt der Widerspruch, daß einerseits das Apriori die Religion zum menschlichen Gebilde, andererseits die Gnade Gottes sie zu

einem g ö t t l i c h e n Werk macht. Eines von beiden ist nur möglich.

Und hier liegt das schwierigste Problem, das Problem der Immanenz. Das Apriori — gleichgültig, ob es im Sinne Kants oder abweichend von seiner Auffassung gebraucht wird — ist ein Vernunftelement und ist auf Vernunft und Vernunftobjekte beschränkt. Die Gültigkeit des Apriori erstreckt sich demnach niemals auf transzendente Objekte, auf Dinge an sich. Es rechtfertigt also ein Urteil nur vor der Vernunft, soweit sein Objekt der Vernunft immanent bleibt. — Gegen diesen Tatbestand protestiert jedes echte religiöse Empfinden aufs heftigste. Denn die immanente Gültigkeit gerade des religiösen Urteils trifft den Lebensnerv der Religion. Alle Religion ist an der Existenz ihres Objektes interessiert. Sie denkt aber diese Existenz als bewußtseinstranszendent. Und die Gültigkeit eines Urteils über ein transzendentes Objekt wird nie durch ein Apriori aufgezeigt werden können. Der Versuch also, durch apriorische Vernunftformen die Wahrheit der Religion zu begründen, geht fehl, weil die Wahrheit der Religion von der Existenz ihres Gegenstandes abhängt, die Existenz eines transzendenten Gegenstandes von der rein immanenten Gültigkeit eines Apriori aber nicht getroffen werden kann. Troeltsch kennt zwar neben seinem Apriori noch den transzendenten Gott, der im Religiösen tätig ist. Aber nur e i n e s von beiden — Gott o d e r Apriori — kann bestehen. Und nur das Dasein Gottes kann den Wahrheitsgehalt der Religion verbürgen. Denn von Wahrheitsgehalt kann man „mit Fug und Recht doch nur dann reden, wenn es sich in der religiösen Erfahrung um die Erfassung eines objektiven und realen Seins handelt“![49]).

Es zeigt sich an allen diesen Schwierigkeiten, daß es sehr schwierig und bedenklich ist, den Begriff des religiösen Apriori analog dem Apriori Kants zu gebrauchen und zu interpretieren. Die meisten Kritiker Troeltschs faßten ihn nach Analogie des Kantischen Begriffes und interpretierten ihn auch in diesem Sinne. Sie kamen folgerichtig zur Ablehnung der Religionsbegründung durch ein Apriori.

Es gibt jedoch eine Möglichkeit, Troeltsch mehr gerecht zu werden. Er selbst gibt ja zu, „nicht unwesentliche Modifikationen“ an Kant vorgenommen zu haben, und seine Definition des religiösen Apriori, daß es nämlich „liegt in der aus dem Wesen der Vernunft heraus zu bewirkenden absoluten Substanzbeziehung, vermöge deren alles Wirkliche und insbesondere alle Werte auf eine absolute Substanz als Ausgangspunkt und Maßstab bezogen werden“ und daß es der inneren Einheit der anderen Apriori „überhaupt erst den festen Substanzgrund gibt“ (Ges. Schr. II, 494), zeigt klar, daß dessen Interpretation nach Analogie des Kantischen Apriori nicht angängig ist, da es sich hier ja gar nicht mehr um erkenntnistheoretisch-formale Kategorie handelt. Als was aber muß dann das religiöse Apriori Troeltschs gedeutet werden?

Joh. Hessen zeigt in seiner Schrift „Augustinus und seine Bedeutung für die Gegenwrt“, S. 40 f., daß nach der vorstehenden Definition des

---

[49]) Joh. Hessen, Die Religionsphilosophie des Neukantianismus, 143.

religiösen Apriori dieses nichts anderes besagt, als daß alles Wirkliche und alle Werte zu einer absoluten Substanz in Beziehung stehen und daß eine solche Beziehung im Wesen der Vernunft begründet ist. Er sieht in dieser Auffassung eine Parallele zum augustinischen Gottesbeweis aus den incommutabiliter vera auf eine veritas incommutabilis und sieht in ihr eine wertphilosophische Begründung der Religion, eine Begründung, wie sie außer Troeltsch in der Gegenwartsphilosophie noch Rickert, Cohn, Bauch und vor allem Windelband versucht haben[50]).

Das Treffende dieser Interpretation und historischen Einordnung ist einleuchtend. Einleuchtend wird dadurch aber auch die Begriffsverschiebung, die Troeltsch mit dem Begriff des Apriori vorgenommen hat. Wahrscheinlich hätte er weniger Mißverständnis erfahren müssen, wenn er nicht neuen Wein in alte Schläuche gefüllt hätte. Denn eine solche Auffassung des Apriori wie die Troeltschs ist neu und originell und hätte eines neuen Terminus bedurft, um im Sinne ihres Urhebers verstanden zu werden.

Vergleichen wir die Religionsbegründung Troeltschs mit der unserer anderen Autoren, so ergibt sich weitgehende Übereinstimmung: Er versucht nach der Feststellung der Selbstbegründung der Religion eine philosophische Begründung der religiösen Gewißheit, und zwar mit Hilfe wertphilosophischer Gedankengänge, die auf den augustinischen Gottesbeweis hinauslaufen.

---

[50]) Vergl. Hessen, Augustinus u. s. Bed. f. d. Gegenw., 32 ff.; Die Religionsphilosophie d. Neukant., 60 ff.

F. Die Selbstbegründung der Religion nach R. Otto

1. Die Psychologie und Phänomenologie der Religion

Als das Wesentlichste für die religiöse Erkenntnis wird von Rudolf Otto das Gefühl genannt. Wenn er auch die Tatsache des Glaubens als Überzeugung in Begriffen nicht bestreitet, ja, es gerade für ein Kennzeichen des Höhengrades und der Überlegenheit einer Religion hält, daß sie Begriffe habe, wenn er auch zugesteht, daß das Göttliche — er nennt es das „Heilige", das „numen" — „immer das vollkommen mit rationalen, zwecksetzenden, persönlichen und sittlichen Momenten Durchdrungene und Gesättigte"[1]) sei, so behauptet er doch mit aller Schärfe, daß mit Begriffen allein die Gottheit nicht erfaßt werde, sondern daß ihre Erfassung nur auf irrationale und zwar nur auf eine der Religion spezifische Weise, die auf keinem anderen Gebiete möglich und gebräuchlich sei, geschehen könne. Denn es handle sich beim religiösen und rationalen Erkenntnismodus „um einen eigentümlichen Qualitätsunterschied in der Stimmung und im Gefühlsgehalte des Frommseins selber"[2]). (Darum auch können die Erkenntnisse des religiösen Erlebnisses nicht rational übertragen, sondern nur so geweckt werden, daß man den Anderen zu dem Punkte seines Gemütes führt, wo das Heilige in ihm sich regen und bewußt werden muß: Nur durch Mitvollzug meiner religiösen Akte werden ihre Gegenstände sichtbar und verständlich.) — „Wir würden hier klarer sehen, wenn die Seelenforschung entschiedener versuchen würde, die Gefühle auf Qualitätsunterschiede zu untersuchen und danach zu sortieren . . . . Sie lassen sich scharf sondern nach artbesonderen Unterschieden."[3])

Ottos Gefühlsbegriff unterscheidet sich wesentlich von dem landläufigen der traditionellen Psychologie. Für ihn ist Gefühl nicht subjektive Zuständlichkeit, reine Emotion, vages unbestimmtes Erregtsein des Gemütes, das sich scharf abhebt von der Erkenntnis und ihren Funktionen — es ist wie diese „ein Akt der Vernunft selber, eine Weise des Erkennens, die sich unterscheidet von der Weise des Erkennens durch den Verstand"[4]). Als ein solcher kognitiver Akt der Vernunft kann es zu Erkenntnissen führen — Otto glaubt, daß alle unsere Erkenntnis mit ihm beginnt — die — obwohl in nichtrationaler, unbegrifflicher Form — „gleichwohl zum Sichersten unserer Überzeugungen und Gewißheiten gehören"[5]) können. Es hat Einsichten, die nicht in logischen Vermittlun-

[1]) Das Heilige, 144. [2]) ebda., 3. [3]) ebda., 19.
[4]) Das Gefühl des Überweltlichen, 327. [5]) ebda., 327.

gen ihren Ursprung haben, nicht also auf diskursive Weise entstehen, sondern seine Einsicht ist so beschaffen, daß sie „auf Unvermitteltes, Erstes, Originales geht, auf principia selber und ferner, die auf Gegenstände geht, die tiefer, dunkler, intimer sind als die Gegenstände des verständigen Raisonnements"[6]). Allerdings ist sie verbunden mit „einer . . . . entsprechenden eigentümlich bestimmten emotionalen Zuständlichkeit des Gemütes"[7]). (Man wird gut daran tun, diese emotionale Zuständlichkeit, die man ja herkömmlicherweise mit „Gefühl" bezeichnet, von dem Gefühlsakt — wenn man so sagen darf — dadurch auch begrifflich zu unterscheiden, daß man sie etwa „Gefühls*zuständlichkeit*" nennt.) Der Gefühlsakt selbst wird von Otto folgendermaßen definiert: „Gefühl in seinem sattesten Sinne könnte man . . . . etwa bestimmen als intuitives, zugleich mit stärksten Wertungen durchdrungenes, vorbegriffliches Erfassen"[8]).

Als ein solcher Gefühlsakt wird nun von Otto auch das religiöse Erlebnis bezeichnet. Es ist als solcher unableitbar und sui generis und kommt als *religiöser* eben nur in der Sphäre der Religion vor. Darum sind auch seine Gegenstände so beschaffen, daß sie „ein völlig art-besonderes Moment in sich" haben, „das sich . . . . dem Rationalen entzieht und das ein arreton, ein ineffabile ist, sofern es begrifflicher Erfassung völlig unzugänglich ist"[9]). Darum muß das numen oder das Heilige als eine Kategorie sui generis determiniert werden, die „wie jedes ursprüngliche und Grunddatum nicht definibel im strengen Sinne, sondern nur erörterbar"[10]) ist.

Ebenso unableitbar wie die Gegenstände des religiösen Erlebnisses sind seine emotionalen Begleitzustände, die religiösen Gefühlszuständlichkeiten. Niemals sind diese Zustände als Steigerungen oder Modifikationen aus „natürlichen", profanen Gefühlszuständen herzuleiten, niemals gibt es hier einen Gradübergang vom Natürlichen zum Religiösen. Beide sind inkommensurabel, weil beide sui generis sind und jede Gleichsetzung oder Herleitung des einen aus dem anderen eine Metabasis eis allo genos wäre.[11])

Bei dem Gegenstande des religiösen Aktes unterscheidet Otto zwei Seiten. Das Unterste und Tiefste jeder religiösen Gefühlsregung wird „mysterium tremendum" genannt. Das tremendum ist nicht gewöhnliche Furcht, es ist *religiöse* Furcht, *religiöse* Scheu. Es führt dazu, dem numinosen Objekt Zorn zu prädizieren (orge theou, ira deorum)[12]). Ferner folgt aus dem tremendum die Erkenntnis der „schlechthinnigen Unnahbarkeit" des numen, seiner „schlechthinnigen Übergewalt", seiner „maiestas", die den „numinosen Rohstoff für das Gebiet der religiösen

[6]) ebda., 328. [7]) ebda., 52. [8]) ebda., 330.

[9]) D. Heilige, 5, vergl. Gefühl des Überweltlichen, 62, wo gezeigt wird, daß sich die Sphäre heiligen Seins der rationalen Erfaßbarkeit entzieht, weil sie superrational ist.

[10]) D. Heilige, 7. [11]) ebda., 34 [12]) ebda., 23.

Demut bildet"[13]). Neben diesen Momenten steht dann noch das Moment der Energie des numen, das sich als Lebendigkeit, Kraft, Wille, Leidenschaft Gottes zeigt. „Das Mysterium minus des Momentes des tremendum[14]) können wir näher bezeichnen als das mirum oder das mirabile"[15]), als das „ganz Andere", das thateron, das alienum, das Fremde und Befremdende, dem auf der Seite des Subjekts als Gefühlsreaktionen entsprechen das Sich-Wundern, der stupor, das starre Staunen. Die Inkommensurabilität des mirum veranlaßt die Prädizierung der Begriffe der „Übernatürlichkeit" und „Überweltlichkeit" an das numen.

All diese Momente sind Elemente der abdrängenden Seite des Heiligen. Diese tritt in eine „Kontrastharmonie" mit der anziehenden Seite derselben, dem „fascinans". „Das Mysterium . . . . ist nicht nur das Wunderbare, ... es ist . . . . auch das Wundervolle. Und neben das Sinnverwirrende tritt das Sinnberückende, Hinreißende, seltsam Entzückende, das oft genug zum Taumel und Rausch sich Steigernde, das Dionysische der Wirkungen des numen"[16]). Der Verstand versucht zwar, solche Wirkungen auf Begriffe zu bringen, indem er etwa Liebe, Erbarmen, Mitleid, Güte, Gnade in Vollendung denkt, aber trotzdem ist das faszinans viel mehr. „Die Zunge lallt nur davon"[17]). — Auf der Seite des faszinans steht ein weiteres wesentliches Moment des numen, das augustum. Es ist dies ein Wert, der dem Heiligen allein und ihm schlechthin zukommt, eine Wertungskategorie, die zum Ausdruck des „Tu solus sanctus" drängt. „Dieses sanctus ist nicht „vollkommen", nicht „schön", nicht „erhaben", auch nicht „gut" . . . . Es ist . . . . ein Wert, und zwar ein objektiver Wert, zugleich ein schlechthin unüberbietbarer, ein unendlicher Wert. Es ist der numinose Wert"[18]), kurz, der Wert des Heiligen, den wir schon bei Scheler als die höchste aller Wertmodalitäten kennen lernten.

Alle die angeführten Erscheinungsweisen des numen sind der „natürlichen" Betrachtung unzugänglich und unverständlich. Hier handelt es sich „um religiöse Tiefenblicke, über deren Recht und Unrecht mit einem . . . . nicht religiös belangten Menschen schwer zu streiten ist. Er kann sie gar nicht würdigen. Wer aber auf das Eigene des religiösen Gefühls eingeht und es in sich wach werden läßt, dem werden sie nach ihrer Wahrheit erlebbar, sobald er sich in sie vertieft"[19]).

Es ist festzuhalten: Wie alle angeführten Autoren sieht auch Otto im religiösen Erlebnis einen eigenartigen, unableitbaren, intuitiven Akt der Vernunft, der gefühlsmäßig die Erkenntnis spezifisch religiöser Gegenstände vermittelt, die nach Sein und Wert allen „natürlichen" Objekten inkommensurabel sind und

---

13) ebda., 23.

14) das keine Explikation des Begriffes mysterium sein soll, sondern ein synthetisches Prädikat desselben. 15) D. Heilige, 30. 16) ebda., 43. 17) ebda., 46.

18) ebda., 69. 19) ebda., 77, s. auch 217.

nur durch das religiöse Erlebnis erfaßt werden können.

2. Die Erkenntnistheorie der Religion

Der Ausgangspunkt Ottos ist hier — wie auch bei Troeltsch — die Erkenntnistheorie I. Kants. Während aber Troeltsch die Schwierigkeiten der Kantischen Lehre durch Modifikationen bezw. Korrekturen derselben auszugleichen trachtete, stützt sich Otto auf die psychologisch-anthropologische Interpretation und Weiterführung, die Jakob Friedrich Fries an Kant versucht hat. Das Zurückgreifen auf Fries scheint unserem Denker darum sehr berechtigt zu sein, weil Fries in der „Methode am glücklichsten, in den Ergebnissen am zuverlässigsten" [20]) sei.

Fries lehnte den Satz Kants, daß Apriorität einer Erkenntnis und Idealität des gemeinten Gegenstandes Wechselbegriffe seien, als Trugschluß ab. Ebenso wird die transzendentale Deduktion der Erfahrungsbegriffe, d. h. der Beweis für die Anwendbarkeit der Kategorien auf Objekte der Sinnlichkeit, bestritten. Die Schranken unserer Erkenntnis liegen nicht — wie Kant meinte — in den Kategorien, sondern in ihrem Schematismus. Die Schematisierung der Kategorien ist eine Einengung derselben, die von Hause aus nicht zu ihnen gehört. Wie derjenige, der eine Landschaft im Nebel sieht, mit Gültigkeit, wenn auch mit beschränkter Gültigkeit, die Landschaft erkennt, wie er aus Kenntnis der Eigenschaften des Nebels die Einschränkung seines Blickfeldes überwinden kann durch die Vorstellung der im Nebel fehlenden Teile der Landschaft, durch eine Vorstellung zwar, die nur negativ ist, so kann durch Wegfall des Schematismus der Verstandesbegriffe in negativer Weise über die Kategorien hinausgegangen werden, denn „für sich ist sie (die Kategorie) viel allgemeiner und weitergreifend als in ihrer restringiert-schematisierten Form" [21]).

Wie sehr der Schematismus der Verstandesbegriffe die Erkenntnis einengt und einschränkt, das zeigt die Tatsache der Vernunftantinomien. Kant löste die Antimonien auf und zeigte, daß ihre Thesis die intelligible Welt und die Antithesis die phänomenale Welt meint, daß die phänomenale Welt nicht der intelligiblen entspricht, daß wir, wenn wir über die Dinge an sich Aussagen tun wollen, den Dingen als Erscheinung entgegengesetzte Prädikate beilegen müssen, die wir dann — da wir sie nicht positiv vorstellen können — in „doppelter Verneinung" denken. „Der „Nebel", der vor der „Landschaft" lag, reißt nicht, aber er wird als Nebel erkannt" [22]). Die Auflösung der Antinomien durch den transzendentalen Idealismus ist die positive Grundlage der Vernunftideen. Von ihnen aus gelangt man nämlich in die *Metaphysik*: Denn die Vernunftideen — unschematisiert von Raum und Zeit — zeigen uns letzte Wirklichkeit.

[20]) Otto, Kantisch-Friessche Religionsphilosophie, 2.
[21]) ebda., 40. [22]) ebda., 59.

„Unsere rein vernünftige Weltanschauung wird sich ergeben, wenn wir . . . . auf die Kategorien den „idealen Schematismus" anwenden, d. h. wenn wir sie denken ohne Restriktion und nach dem Grundsatze der Vollendung"[23]). So wird bei der Anwendung dieses „idealen Schematismus" in der Kategorie der Quantität erkannt, „was im religiösen Wahrheitsgefühl längst dunkel wirkte und zu bildlichen Vorstellungen und Ausdrucksweisen mancherlei Art getrieben hat und was ebenso in allen Philosophien vorschwebt und zu dogmatischen Spekulationen trieb: die Idee des absoluten Seins überhaupt . . . ."[24]). Auf dieselbe Weise gehen aus den Kategorien der Qualität die Ideen des Einfachen und der Realität schlechthin hervor, aus denen der Modalität die Idee der Ewigkeit. Für die Religion werden am wichtigsten die Kategorien der Relation, die „eigentlich metaphysischen"[25]). Hier führt die Kategorie der Substanz zur Idee des persönlichen Geistes, die der Kausalität zur Idee der Freiheit, die der Wechselwirkung auf die Idee des extramundanen Gottes — immer natürlich nur bei der Anwendung des idealen Schematismus.

Erst hier, erst nach dem Abschluß der Metaphysik setzt die Religionsphilosophie ein. Metaphysik gibt der Religion die festen und begründeten Vorstellungen, deren sie bedarf. „Metaphysikfreie Religion kann es gar nicht geben"[26]) Aber die metaphysischen Ideen könnten nicht Religion werden, „wenn sie nicht erst wirkenden Inhalt bekämen von einer ganz anderen Seite: von der praktischen Seite des vernünftigen Geistes her"[27]). Die Belebung der metaphysischen Idee erfolgt durch die Ahnung, ein „nicht begrifflich aussprechbares, nur im Gefühl sich vollziehendes Auffassen"[28]). Religion ist „Erlebnis des Geheimnisses schlechthin", des Geheimnisses, das ein „Durchscheinen der ewigen Wirklichkeit durch den Schleier der Zeitlichkeit für das aufgeschlossene Gemüt"[29]) ist.

An diesem Punkte ergänzt „Das Heilige" die Theorie der „Kantisch-Friesschen Religionsphilosophie", insofern diese Schrift dartut, daß die Religion als rationales Gebilde nur e i n s e i t i g dargestellt sei. Die spezifisch religiöse Kategorie des Heiligen ist für Otto eine komplexe Kategorie, deren Bestandteile teils rationaler, teils irrationaler Natur sind. Sie ist aber sowohl nach ihrer rationalen als auch nach ihrer irrationalen Seite r e i n a-p r i o r i. Otto fühlt sich so sehr in Übereinstimmung mit den Intentionen Kants, daß er auf seine Kategorie des Heiligen die ersten Sätze der zweiten Ausgabe der Kritik der reinen Vernunft in dem Sinne anwendet, daß er meint, diese Sätze fänden bei ihm „genaueste Anwendung"[30]). Danach kann diese Kategorie nicht a u s den Daten der Sinnlichkeit entstehen, sondern nur d u r c h sie, die Reiz und Veranlassung zu ihrer Regung sind. Den Beweis für die Apriorität dieser Kategorie liefern Selbstbesinnung und Vernunftkritik, Vernunftkritik allerdings im Sinne der „anthropologischen Kritik der Vernunft" Friesens. Das zeigt sich daran, daß im Numinosen Überzeugungen und Gefühle an-

[23]) ebda., 64. [24]) ebda., 64. [25]) ebda., 65. [26]) ebda., 73.
[27]) ebda., 73. [28]) ebda., 75. [29]) ebda., 75. [30]) Das Heilige, 148.

gelegt sein sollen, die „seltsame Deutungen und Bewertungen ... von sinneswahrnehmlich Gegebenem und ... auf höherer Stufe Setzungen von Gegenständen und Wesenheiten, die selber nicht mehr der sinneswahrnehmlichen Welt angehören, sondern zu dieser und über dieser hinzugedacht werden“ [31]). Sie weisen so auf einen selbständigen Quell von Vorstellungs- und Gefühlsbildung hin, auf eine „... notwendige Veranlagung für das Erlebnis des Heiligen, nämlich die im Geiste angelegte Kategorie des Heiligen selber, als eine dunkle Erkenntnis a priori“ [32]), auf eine Vernunft, „die um der Überschwenglichkeit ihrer Gehalte willen auch von der reinen theoretischen und von der reinen praktischen Vernunft Kants noch als ein Höheres oder Tieferes zu unterscheiden ist“ [33]).

Hier zeigt sich der Einfluß Fries' auf Otto und die durch jenen hervorgerufenen Modifikationen an der Theorie Kants am deutlichsten. Denn es ergibt sich, daß das Numinose nicht einem Apriori transzendentalphilosophischer Provenienz — das wäre das Kantische — entspringt, sondern einem psychologischen. Denn „es bricht auf aus dem tiefsten Erkenntnisgrunde der Seele selber ...“ [34]), aus dem, „was die Mystik mit Recht den „Seelengrund“ genannt hat“ [35]). Und so kann gesagt werden, daß als Quelle der Religion „eine verborgene Anlage des menschlichen Geistes“ [36]) anzusehen sei, eine Anlage, die „zu instinktmäßigem Ahnen und Suchen, zu unruhigem Tasten und sehnendem Verlangen, zu einem religiösen Triebe“ [37]) werden könne. Noch schärfer kommt die psychologische Auffassung des Apriori zum Ausdruck in der Erläuterung des Begriffes der „Anlage“: „Anlage bedeutet: veranlagt sein für Erwerb von Erkenntnissen ... und sodann: den ersten gefühlsmäßigen Besitz solcher Erkenntnisse selbst. „Anlage“ in diesem Sinne ist dann Ausgangspunkt und „Quell“ oder „Ideen-grundlage“ der sich explizierenden Erkenntnisse. Diese Ideengrundlage ist endlich eine (gefühlsmäßige) Erkenntnis „a priori“, sofern sie nicht durch Sinneswahrnehmung gewonnen wird und so nicht gewonnen werden kann, und auf nichts „Sinneswahrnehmliches“ geht“ [38]).

Der Kanon für das Apriori der Religion ist bei Otto die Unableitbarkeit derselben: Apriorität und Unableitbarkeit sind ihm Wechselbegriffe: Was unableitbar ist, gilt ihm als a priori. So zeigt er in einem Abriß der Religionsgeschichte der primitiven Völker, daß die Religion nirgendwo das Produkt außerreligiöser Faktoren ist, sondern stets schon ein selbständiges Phänomen. „Religion fängt mit sich selber an und ist selber schon in ihren „Vorstufen“ des Mysthischen und Dämonischen wirkend“ [39]). Diese Unableitbarkeit ist dann der Beweis für die Apriorität einer besonderen Religion und der Religion überhaupt.

---

[31]) ebda., 148 f. [32]) ebda., 202. [33]) ebda., 149. [34]) ebda., 148.
[35]) ebda., 147. [36]) ebda., 151. [37]) ebda., 151. [38]) ebda., 259 f.
[39]) ebda., 171.

Da es das Kennzeichen der Erkenntnisse apriori ist, „daß sie mit der Gewißheit eigener Einsicht in die Wahrheit einer Behauptung auftreten“ [40]), genügt schon der Nachweis dieser Evidenz, um jede weitere Begründung überflüssig zu machen, abgesehen davon, daß eine Begründung solcher apriorischen Erkenntnisse, „die im menschlichen Geiste allgemein und notwendig liegen“ [41]), ganz und gar unmöglich ist.

Das Vermögen, das Heilige in der Erscheinung recht zu erkennen, das religiöse Apriori in actu also, wird von Otto im Anschluß an Fries, der das Ahndungsvermögen auch „Divination der objektiven Teleologie der Welt“ nannte, als Divination bezeichnet. Sie ist aber nicht als diskursives Erkennen aufzufassen, sondern als Intuition. Sie ist „ein unmittelbares und direktes Auffassen des Heiligen in der Erscheinung“ [42]). Das Urteil wird hier gefällt „nicht aus logischem Zwang, nicht nach einem begrifflich klaren Obersatz, sondern in unmittelbaren, aus Obersätzen nicht ableitbaren Urteilen reinen Anerkennens, nach einem inexpliziblen Obersatz, aus reinem unauflöslichem Wahrheitsgefühl“ [43]). Darum nennt denn Otto auch die Divination „religiöse Intuition“ [44]) oder „intuitives Erfassen“ [45]), weil sie eben zum Erlebnis des Heiligen nicht demonstrativ, nicht durch Beweis, durch Regeln, durch Begriffe, „sondern rein kontemplativ, durch ein hingebendes sich Öffnen des Gemütes gegen das Objekt zu reinem Eindruck“ [46]) führt, weil es „kontemplativer Versenkung“, dem „erschlossenen Gemüt“ [47]) gelingt, „nach Maßstäben von innen her“ [47]), nämlich nach dem Maßstab der „kategorialen Anlage des Heiligen im Gemüt selber“ [48]), das Heilige in der Erscheinung „wiederzuerkennen“, das Ewige im Zeitlichen anzuschauen. — Die Divination oder — religiös gesagt — das testimonium spiritus sancti als „Zeugnis“ der apriorischen Prinzipien der Religion [49]) läßt also die Wahrheit der Religion unmittelbar selber erkennen. Geschähe die Erkenntnis nicht unmittelbar, „so brauchte man zur Anerkenntnis des testimonium spiritus sancti als wahren noch einmal wieder ein anderes testimonium spiritus sancti und so fort ins Unendliche“ [49]). —

Hervorzuheben ist noch ein Unterschied, den Otto hinsichtlich der Höhe der apriorischen Erkenntnisse macht. Er kennt eine niedere Art derselben — gemeint ist die allgemeine Anlage —, die sich als allgemeines Vermögen der Empfänglichkeit und als Prinzip der Beurteilung für das Heilige manifestiert, und eine höhere, die durch die Fähigkeit der eigenen und selbständigen Produktion religiöser Erkenntnisse charakterisiert wird. Diese höhere Fähigkeit ist nur den Begabten gegeben. „„Begabung“ ist aber eine höhere Stufe, eine Potenzierung der allgemeinen Anlage und unterscheidet sich von dieser nicht nur dem Grade, sondern auch der

---

40) ebda., 171. 41) 180. 42) ebda., 197. 43) ebda., 213.
44) ebda., 211. 45) ebda., 211. 46) ebda., 211. 47) ebda., 212.
48) ebda., 204. 49) ebda., 218, Anmerkung.

Art nach"[50]). Die Masse hat nur Rezeptivität, produktiv sein kann nur der Begabte, und der heißt hier „Prophet".

Die Hauptpunkte der Religionsphilosophie Ottos — soweit sie hier von Bedeutung sind — lassen sich in folgende Thesen zusammenfassen:

Das Heilige ist eine Kategorie apriori, die als solche unabhängig von aller Erfahrung ist. Apriori heißt hier „seelische Anlage", „Ideengrundlage" und muß also im psychologischen Sinne verstanden werden.

Die Religion als die Aktualisierung des religiösen Apriori ist demnach als selbständige und eigenartige Erscheinung mit dem Geiste gesetzt.

Eine Begründung der religiösen Wahrheiten ist unnötig, weil alle Erkenntnisse apriori mit „der Gewißheit eigener Einsicht in die Wahrheit einer Behauptung auftreten". — Der Versuch, die Wahrheit der Religion zu begründen, ist also mit dem Aufweis eines Apriori der Religion getan.

3. Kritik

Heinzelmann[51]) erhebt gegen Otto wegen der Theorie der unmittelbaren Erkenntnis und ebenso gegen die anthropologische Deduktion der Kategorien den Vorwurf des Dogmatismus. Es scheint ihm sehr bedenklich, die Kantischen Kategorien von allem Stoff der Sinnlichkeit zu befreien, um auf diese Weise die Ideen zu entdecken. Die Kategorien sind von Hause aus die logischen, rein formalen Funktionen, die auf die Anschauung und auf Raum und Zeit restringiert werden. Wenn diese Restriktion aufgehoben wird, dann kommt man wieder auf die logischen Funktionen zurück, und es ist nicht einzusehen, wie man dann transzendente Objekte erkennen kann. — Drittens bemängelt Heinzelmann die Übernahme „der offenbaren Mängel der Kategorienlehre Kants'" (Seite 29), ohne sie berichtigt zu haben. Dadurch werde die wissenschaftliche Brauchbarkeit der Ableitung der Ideen noch mehr beeinträchtigt.

Bornhausen[52]) kommt in seiner Kritik — die sich nur auf die „Kantisch-Friessche Religionsphilosophie" bezieht und die das „Heilige" noch nicht berücksichtigen konnte — zu dem Ergebnis, daß die Transzendentalphilosophie eher das religiöse Apriori Troeltschs als das Ottos anerkennen könne, weil dieser durch das Fehlen eines Unterschiedes zwischen den einzelnen Vernunftdomänen sich der Möglichkeit der Auffindung spezifisch religiöser Voraussetzungen der Religionsphilosophie, also des religiösen Aprioris, beraube. Er mache durch die psychologische Begründung die formale Einheit des Apriori zu einem Element, das die Religion zerstöre.

50) ebda., 220. 51) Die erkenntnistheoretische Begründung der Religion.

52) Das religiöse Apriori bei Troeltsch und R. Otto, Zeitschr. f. Philos. u. phil. Kritik, Bd. 139.

Köhler[53]) nennt die Weise der Bestimmung des religiösen Apriori bei Otto, ebenso wie er es bei Troeltsch tut, gleichbedeutend mit der Aufsuchung eines „Generalnenners". Unabhängig von der Erfahrung sei dieses Apriori nicht, da es ja das Gemeinsame aller religiösen Erfahrungen sei. Wenn Otto meine, die Unableitbarkeit der religiösen Überzeugungen aus Sinnesdaten zeuge für ihre Apriorität, dann dürfe er sich bei dieser These nicht auf Kant berufen.

J. Geyser[54]) kritisiert Otto als Katholik vom Standpunkt des Supranaturalismus aus. Darum kann er kein religiöses Apriori anerkennen. Er bezeichnet Ottos Position als Psychologismus. Auch er glaubt nicht, daß die Unableitbarkeit der religiösen Überzeugungen auf apriorische Ideengrundlagen schließen lassen müsse. Zum Nachweis derselben bedürfe es eingehenderer und gründlicherer Analysen als sie Otto bringe. Es gehe nicht an, die Intuition und die dunklen Ideen apriori zum Fundament der Religion zu machen, es sei denn, daß nachgewiesen sei, daß rationale Erkenntnismittel das Dasein Gottes und der Offenbarung nicht beweisen könnten.

Max Scheler kann — bei aller Anerkennung des deskriptiven Abschnittes des „Heiligen" — der Ottoschen Erkenntnistheorie der Religion nicht folgen. Sie ist für ihn mit der „allgemeinen Irrtumskonstante der „modernen" Philosophie überhaupt"[55]) behaftet, nämlich mit dem erkenntnistheoretischen Subjektivismus, der berechtigt und verpflichtet, ihn „Fideismus" zu nennen, „resp. . . . Lehre von einem Glauben ohne objektives Glaubens- und Heilsgut . . ."[56]). Otto belaste mit seiner Bemühung, das Heilige als Kategorie apriori im Sinne Kants darzutun, seine Untersuchung mit einer Theorie, die „falsch und widerlegt"[57]) sei, insofern sie glaube, alles das sei synthetische Bewußtseinstätigkeit, was in den Empfindungsinhalten nicht vorhanden sei. Es sei ein Irrtum, die Urphänomene des religiösen Bewußtseins von den Beständen, die sie mit allen anderen Tätigkeiten und Inhalten des Geistes eingehen, isolieren und das Recht ihrer rationalen und dogmatischen Verarbeitung bestreiten zu wollen.

Feigel zeigt, daß die Gültigkeitsfrage, um die es sich ja beim religiösen Apriori in erster Linie handelt, sich nach Kant nur transzendentallogisch, nicht psychologisch beantworten lasse. „A priori ist das die Erfahrung logisch Ermöglichende, nicht ein durch genetische Untersuchung der Erfahrung festzustellender letzter psychologischer Befund"[58]). Bei Otto aber sei es „aposteriori durch Analyse des Seelenlebens gefunden"[59]), könne also über die quaestio iuris nichts aussagen. Das Verlassen des Transzendentalismus und die Psychologisierung der Erkenntnis führe Otto mit Notwendigkeit aus der geltungstheoretischen

---

[53]) Der Begriff des Apriori in der modernen Religionsphilosophie.

[54]) Intellekt oder Gemüt? Eine philosophische Studie über Rudolf Ottos Buch „Das Heilige". [55]) Vom Ewigen im Menschen, 363. [56]) ebda., 364.

[57]) ebda., 593. [58]) „Das Heilige", Krit. Abhandl. u. s. w., 67. [59]) ebda., 74.

in die ontologische Fragestellung. Mit Recht bezeichne Nygren in seiner Schrift „Die Gültigkeit der religiösen Erfahrung" 1922 die Entdeckung einer religiösen Anlage als Tautologie. „Wenn mit der Bezeichnung apriori nicht weiter ausgedrückt werden soll als die Unableitbarkeit, dann mag man auch physiologische Fähigkeiten . . . apriorisch nennen" [60]. Es sei ein groteskes Unternehmen, wenn man Irrationales als Moment einer apriorischen Kategorie behandle. „„Das Numinose als Kategorie" ist . . . . eine contradictio in adiecto" [61]. Feigel nennt die Unmittelbarkeit der intuitiven Objekterfassung eine „vage Behauptung" [62]. Es müsse der Versuch, der Intuition Unmittelbarkeit in diesem Sinne zuzusprechen, mit aller Schärfe zurückgewiesen werden. Auch die Möglichkeit der reinen Kontemplation als der Vorbedingung für die Erfassung eines reinen Eindrucks vom Heiligen wird bestritten. Eine solche reine Rezeptivität gebe es nicht. „Was sollte das Apriori Ottos noch bedeuten, wenn es nicht . . . . in Tätigkeit träte, aus der potentia in den actus?" [63].

Nach Ernst will Otto das Irrationale irrational-wissenschaftlich erfassen, denn er erstrebe die Begreiflichmachung des Irrationalen ohne Begriffe. Dabei aber könne „nichts anderes übrig bleiben als ein unbegriffliches . . . Etwas, das erkenntnistheoretisch, d. h. formal, aber ohne . . . begriffliche Form . . . ." [64] sei. So bleibe nur ein Schluß: „Das Heilige, das Otto im Sinne hat, ist . . . ein Widersinn" [65]. — Es sei ungereimt, Gefühle als Grundlage für das Apriorische in der Religion anzusehen, weil das Apriorische, zu dessen Wesen die Allgemeinheit gehöre, eine reine Formalbestimmung sei, die nicht in konkreten Gefühlen gesucht werden könne. Der „Begriff" des Heiligen sei ein „gedanken- und willenloses Seelensein" [66].

Die Ablehnung des Aprioribegriffes, in der sich alle Kritiker Ottos einig sind, besteht zu Recht, wenn man diesen Begriff transzendentalphilosophisch zu interpretieren unternimmt. Aber eine solche Interpretation übersieht und mißversteht die Intentionen unseres Autors. Er macht nicht nur mehrere Male im Text des „Heiligen" auf seine psychologische Auffassung des religiösen Apriori aufmerksam, sondern gibt auch im Nachtrag der 17. und der folgenden Auflagen dieses Werkes eine ausführliche Erläuterung seiner Auffassung, die klar sagt, wie fern er der transzendentalen Fragestellung steht. Es ist also durchaus verfehlt, ihn von Kant her zu interpretieren, und Otto kann mit demselben Recht verlangen, daß man bei ihm umdenke, wie Kant diese Forderung an seine Zeitgenossen stellen durfte. Allerdings geht Ottos Satz, daß Kants erste Sätze der zweiten Auflage seiner Vernunftkritik „genaueste Anwendung" auf die Kategorie des Heiligen fänden, bei einer solch tiefgreifenden Modifizierung des Aprioribegriffes zu weit.

---

[60]) ebda., 74. [61]) ebda., 78. [62]) ebda., 95. [63]) ebda., 93.
[64]) Das Wachstum der Religion aus dem Geiste, 34. [65]) ebda., 34.
[66]) ebda., 60.

Wir haben zu fragen, ob ein solches religiöses Apriori, ein sensus numinis, wie sie Otto inauguriert hat, die Wahrheitsansprüche des religiösen Erlebnisses zu festigen und zu stützen vermag. — Zunächst müssen wir festhalten an der Tatsache, daß das religiöse Erlebnis als intuitiver, genuin religiöser Akt die Religion begründet, begründet durch die Religion selbst, daß also die nachfolgende Untersuchung Ottos nur noch eine nachträgliche philosophische Begründung darstellt, die nur Dem dienen soll, der der religiösen Gewißheit selbst nicht teilhaftig geworden ist. Die Frage nach der Möglichkeit dieser Begründung ist die Frage nach der Möglichkeit und dem Recht der Intuition, denn Erkenntnisse, die „mit der Gewißheit eigener Einsicht in die Wahrheit einer Behauptung auftreten", die „ein unmittelbares und direktes Auffassen", „nicht aus logischem Zwang", sondern „aus reinem unauflöslichem Wahrheitsgefühl" sind, müssen intuitive genannt werden.

Über Möglichkeit und Recht der Intuition bedarf es keiner langen Untersuchung. Homines religiosi und Denker wie Plato, Plotin, Augustinus, Bonaventura, Fries, Schleiermacher und alle Mystiker erweisen und bestätigen die Möglichkeit der intuitiven Erkenntnis auf religiösem Gebiete, und mehrere der hier behandelten Autoren (Scheler, Volkelt, Österreich) sind von deren Recht so überzeugt, daß sie das intuitive religiöse Erlebnis in ganz enge Beziehung zur Sinneserkenntnis gesetzt haben. — Wenn Otto ein religiöses Apriori psychologischer Provenienz, einen sensus numinis findet, ein Analogon zur Fries'schen „Ahndung", dann ist das das „Organ" der religiösen Intuition, und es erschöpft sich dann die Ottosche Erkenntnistheorie der Religion darin, mit dem Aufweis dieses Organes das Recht des Glaubens an seine Erkenntnisse darzutun und damit diese Erkenntnisse auf eine Gewißheitsstufe zu heben, die der der Erkenntnisse unserer Sinnesorgane entspricht. Wir zeigten schon, daß diese Art der Religionsbegründung keine originelle ist und können hinzufügen, daß es dazu des Umweges über ein Apriori, das im Grunde gar kein Apriori ist, durchaus nicht bedurft hätte.

Zusammenfassend kann gesagt werden: Otto hat durch die Phänomenologie des religiösen Erlebnisses nachgewiesen, daß der Religiöse der Gegenstände dieses Erlebnisses unmittelbar gewiß ist, daß er darum keines Beweises für die Realität dieser Gegenstände bedarf, daß sich also für ihn die Religion durch sich selbst begründet.

Die Erkenntnistheorie der Religion gestattet ihm dann durch ihren Aufweis einer psychischen Anlage, des psychologischen Apriori der Religion, die intuitiven Erkenntnisse des religiösen Erlebnisses als wahre und so vor der Vernunft gerechtfertigte anzusehen.

Schluß

Unsere Arbeit hat ergeben: Namhafte Vertreter der gegenwärtigen Religionsphilosophie bekennen sich zur Selbstbegründung der Religion und lehnen die metaphysische Begründung derselben ab. Fragt man nach den Gründen zu diesem Umbruch im religionsphilosophischen Denken, so zeigt sich: Die Religion wird anders und richtiger gesehen, als Aristoteles, Thomas und ihre Epigonen sie sahen. Zweifellos besteht deren Begründung ihren Voraussetzungen gemäß zu recht: Wenn das credere ein intelligere ist, dann kann die Wahrheit der Glaubensinhalte nicht anders dargetan werden, als es von den Vertretern der metaphysischen Religionsbegründung geschehen ist.

Aber eben die Voraussetzungen dieser metaphysischen Religionsbegründung sind nichtig geworden durch die Ergebnisse der religionsphänomenologischen und religionspsychologischen Arbeit. Es ist eindeutig und klar erkannt, daß die Religion falsch charakterisiert wird, wenn man ihr Wesen als in Akten des Intellektes gesetzt sieht. Religion ist ein Phänomen irrationaler und emotionaler Art, ihre Werte sind spezifisch religiös und dem Intellekt unzugänglich, kurz, sie ist ein autonomes Gebiet innerhalb der Sphäre unserer geistigen Güter. Aus dieser Erkenntnis heraus hätte ein jeder unserer Autoren den Satz Schelers schreiben können, ob denn die Religion auf einer festeren Basis stehen könne als auf sich selbst, als auf ihrem Wesen, ob denn das Fundamentalste auf ein weniger Fundamentales gestellt werden könne, — hätte ihn schreiben können, weil er durch die Klarheit, die ihm die Erkenntnis der Religion als phaenomenon sui generis gegeben, fest überzeugt sein mußte von der Eigenevidenz des religiösen Erlebnisses. Dieses Bewußtsein von der Eigenevidenz des religiösen Erlebnisses ist das eigentliche Wahrheitsbewußtsein jedes religiösen Menschen in rebus religionis. — Es kann erst durch die Phänomenologie und die Psychologie der Religion das Phänomen „Religion" in seiner ganzen Ursprünglichkeit und Reinheit gesehen und aus der klar erkannten Analogie seiner Erlebnisweise zu anderen Erlebnisweisen auf eine Gewißheitsstufe geführt werden, die der der anderen Erfahrungsmodi nicht nachsteht und die mit derselben Gewißheit wie diese dem Objekt der Erfahrung — hier handelt es sich um Gott — Realitätsgeltung zukommen läßt.

Hier ist durch unbefangene und unvoreingenommene Forschung ein wichtiger Schritt in dem Prozeß der Differenzierung des philosophischen Bewußtseins vorwärts getan worden, indem die Religion aus der Bindung an die Metaphysik gelöst wurde. Das ist ein Vorgang, der in unserer

Zeit eine bezeichnende Parallele hat: Auch die Ethik hat durch die fortschreitende Differenzierung des philosophischen Bewußtseins eine ähnliche Verselbständigung ihrer Stellung innerhalb der philosophischen Disziplinen erfahren. Während noch Thomas das Ethische mit dem Metaphysischen verquickte, und gar noch Kant Ethik und Religion in einem Fundierungsverhältnis sah, ist heute das ethische Verhalten als ein spezifisch anderes denn das religiöse oder spekulative erkannt. Charakteristischerweise ist an der Entdeckung dieser Erkenntnis ein Mann beteiligt, dem wir auch für die Erkenntnis der Eigenständigkeit der Religion danken müssen, Max Scheler.

Wenn J. St. Mill 1861 schreiben konnte, daß „die alten Ansichten über Religion . . . bei den intellektuellen Geistern so diskreditiert" seien, „daß sie den größeren Teil ihrer Wirksamkeit . . . verloren haben" und daß „eine Übergangsperiode schwacher Überzeugungen, gelähmter Verstandeskräfte und lauer Grundsätze beginne, die kein Ende nehmen kann, bis auf der Grundlage des Glaubens eine Erneuerung bewerkstelligt ist, welche zur Entwicklung eines sei es religiösen oder reinmenschlichen Glaubens führt", dem man sich wirklich hingeben könne[1]), dann charakterisiert er treffend die Notlage, in die die Fremdbegründung der Religion diese geführt hat. Wir meinen nun, daß diese Erneuerung der Religion auf der Grundlage des Glaubens, die Mill erhofft hat, zu Gunsten des religiösen Glaubens und nicht des positivistischen Desiderates einer Menschheitsreligion durch die dargestellten Versuche der Selbstbegründung der Religion angebahnt, — nicht schon verwirklicht im Sinne des Vollkommenseins ist. Aber die Dignität und Wichtigkeit des Problems läßt hoffen, daß der geebnete Weg weiter gegangen werde.

Das Eine aber steht schon heute fest, daß die Erneuerung der Auffassung der Religion, auf Grund deren erst die traditionelle metaphysische Begründung derselben problematisch und die These von ihrer Selbstbegründung aufgestellt werden konnte, ein eminent wichtiges pädagogisch-praktisches Problem aufgibt. Durch sie wird die Frage akut: Wie führen wir zur Religion? Wie lehren wir Religion? — Zweifellos muß hier der intellektuelle Weg versagen. Denn Religion ist ja — nach allem Vorhergehenden — nicht rationales Anerkennen von diskursiv gefundenen Urteilsinhalten, wie es etwa in der Mathematik vorliegt, sondern intuitives Erfassen unmittelbarer Gegebenheiten. Man kann demnach ebenso wenig durch Raisonnement zur Religion führen, wie es unmöglich ist, durch Überredung und Beweis einen Menschen, dem die Wahrnehmung eines Kunstwerkes qua Kunstwerkes versagt ist, dessen ästhetischen Wert sehen zu machen. Und wie es notwendig ist, im Amusischen das gewiß vorhandene, aber unter dem Schutt des Alltäglichen und der Vorherrschaft der Ratio begrabene ästhetische Wertorgan zu wecken und dann das Wachstum desselben zu fördern, so wird man auch den Areligiösen nur

[1]) J. St. Mill, Selbstbiographie, übersetzt von K. Kolb, Stuttgart, ohne Jahr, S. 199, etwas geändert.

so zur Religion führen können, daß man seinen religiösen Sinn — wir sind mit Scheler der Überzeugung, daß ihn jeder Mensch hat — empfänglich und empfindlich mache. Auch hier drängt sich die Analogie zur Ethik wieder auf: Man hat auch sie als phaenomenon sui generis erkannt und weiß, daß die Erfassung der Werte, deren Verwirklichung oder Nichtverwirklichung allein das Handeln als sittliches oder unsittliches zu charakterisieren ermöglicht, in emotionalen Akten vor sich geht, daß also nur durch Förderung des Wachstums des Wertorgans eine Steigerung oder Intensivierung der Sittlichkeit angebahnt werden kann. —

Daß die Selbstbegründung der Religion die philosophische Begründung derselben durchaus nicht völlig entwertet, ja, daß nach der Selbstbegründung sogar ein gewisses Bedürfnis nach einer solchen bestehen kann, hat die Darstellung unserer Autoren schon zeigen können. Sie alle bemühten sich, die Selbstgewißheit der Religion auch vor der Vernunft zu rechtfertigen, indem sie eine philosophische Rechtfertigung der Wahrheit der Religion versuchten. Das kann nur begrüßt werden: So nämlich wird auch dem Nichtreligiösen Gelegenheit geboten, das hohe Gut, das der Religiöse erfährt, in seiner Vernunftgemäßheit zu erkennen, anzuerkennen und zu würdigen — ja, mit Hilfe der metaphysischen Begründung können sogar die Hindernisse weltanschaulicher Voreingenommenheiten gegen die Religion beseitigt und so der religiösen Erfahrung die Bedingungen ihrer Aktualisierung gegeben werden. Dem Religiösen aber dient eine solche Begründung — wir gebrauchen ein Wort aus Lotzes „Mikrokosmos“ [2]) — „als ein Mittel, das Erlebte in jenen Zusammenhang zu bringen, den seine Natur fordert, und es intensiver zu erleben in dem Maße, als der Geist dieses Zusammenhangs mächtig wird“.

[2]) Vergl. Joh. Hessen, Erkenntnistheorie, 146.

Lebenslauf

Ich, der Lehrer Heinrich Bergmann, wurde am 19. III. 1905 als Sohn des Friseurs Heinrich Bergmann in Steele bei Essen an der Ruhr geboren. Nach dem Besuche der evangelischen Volksschule in Steele-Königssteele (1911—1919) wurde ich Schüler der evangelischen Präparandenanstalt (1919—1922) und dann des evangelischen Lehrerseminars in Essen (1922—1925).

In der Zeit von 1925—1926 war ich als Hauslehrer tätig. Dann wurde es mir ermöglicht, die Universität zu besuchen. Ich studierte vom Wintersemester 1926 bis zum Sommersemester 1929 an der Universität in Köln. Meine Studienfächer waren Philosophie, Pädagogik und deutsche Literatur.

Da ich in den Schuldienst einberufen wurde, mußte ich mein Studium aufgeben. Ich konnte aber neben meiner Berufsarbeit mich für die Ergänzungsprüfung im Griechischen und Lateinischen vorbereiten und bestand diese Prüfung im Oktober 1931.

In demselben Monat wurde ich aus dem Schuldienst entlassen und konnte zur Universität zurückkehren. Ich setzte meine alten Studien vom Wintersemester 1931 bis zum Wintersemester 1933/34 fort. Gegenwärtig bin ich als Lehrer in Wuppertal-Barmen beschäftigt.

Besondere Förderung während meiner Studienjahre habe ich von den Herren Professoren Hessen, Heimsoeth, Artur Schneider und Bertram erfahren. Ihnen an dieser Stelle meinen herzlichen Dank auszusprechen, ist mir ein dringendes Bedürfnis.

Bergmann
Die selbstbegründung der religion...

1176163

JUL 27 '38
AUG 4 '38

Fac. Ex

1176163

